

الأنوار الجلالية

في شرح الفصول النصيرية

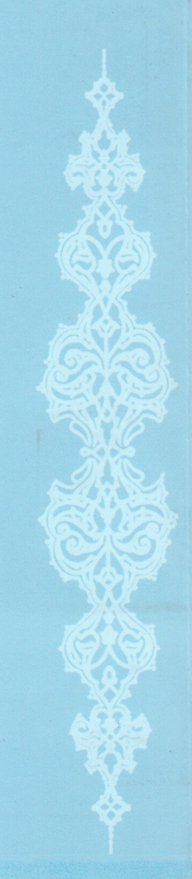
للفقيه المتكلم

جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي

تحقيق

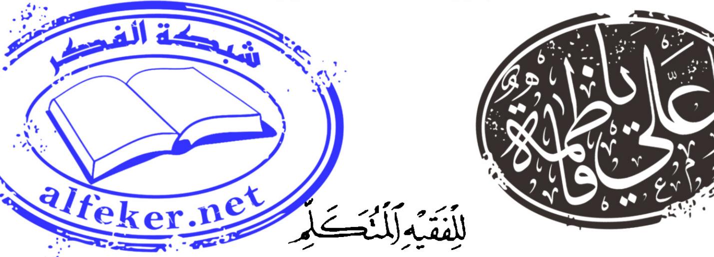
علي حاجي آبادي   عباس جلالي نيا

قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

الأنوار الجلالية



للفقيه المتكلم

جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي

الطبعة الثانية منقحة و مزيدة

تحقيق

علي حاجي آبادي عباس جلالي نيا

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ـ ٨٢٦ ق.
[الفصول النصيرية. شرح]
الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية/ لجمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي؛ تحقيق علي حاجي‌آبادي، عباس جلالي‌نيا. ـ مشهد: الآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية
١٤٢٠ق. ـ ١٣٦٨ش.
٢٤٨ ص.
ISBN 978-964-971-761-6
فيپا.
اين كتاب شرحي است بر كتاب «الفصول النصيرية» اثر محمد بن نصيرالدين طوسي مي‌باشد.
١. كلام شيعه اماميه. ٢. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧ ـ ٦٧٢ ق. نقد و تفسير.
الف. حاجي ابادي، علي، ١٣٢٤ ـ مصحح. ب. جلالي نيا، عباس، ١٣٢٤ ـ ١٣٨٨، مصحح.
ج. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧ ـ ٦٧٢ ق. الفصول النصيرية. شرح. د. بنياد پژوهشهاى اسلامى. هـ. عنوان.
BP ٢١٠ / ٦ ف ٦ ن ٨ / ١٣٦٨ ١٧٠٢١٠٦ ٢٩٧ / ٤١٧٢
كتابخانه ملى جمهورى اسلامى ايران ٧٨ ـ ٢٤٠٧٩ م



الأنوار الجلالية

في شرح الفصول النصيرية

جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي

تحقيق علي حاجي‌آبادي، عباس جلالي‌نيا

الطبعة الثانية منقّحة ومزيدة ١٤٣٥ق. / ١٣٩٢ش. / ١٠٠٠ نسخة
الثمن ٧٥٠٠٠ ريال إيراني
الطباعة: مؤسسة الطّبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدّسة
مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم) ٧٧٣٣٠٢٩

www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

بسم الله الرحمن الرحيم

«**الأنوار الجلاليّة في شرح الفصول النصيريّة**» كتاب في المعتقدات الإسلاميّة وفق منهج المتكلّمين، اشترك في وضعه ـ على طريقة المتن ثمّ الشرح ـ عَلَمان من كبار علماء الإماميّة، هما: واضعه الخواجة نصير الدين الطوسيّ في القرن السابع، وشارحه الفاضل المقداد السيوريّ في القرن الثامن و التاسع، وهذا ممّا يجعل للكتاب قيمةً خاصّة إضافةً إلى ما يتمتّع به موضوعه من أهميّة علميّة، و من شأنٍ في التعرّف على حلقة من تاريخ الفكر الكلاميّ في الإسلام.

لقد تصدّى لتحقيق هذا الكتاب و تصحيحه حجّة الإسلام الشيخ عليّ الحاجّ آبادي وحجّة الإسلام الشيخ عبّاس جلالي‌نيا رحمهما الله تعالى، وراجعه للطبعة الثانية حجّة الإسلام الشيخ رامين گلمكاني، وعلّق عليه حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ عليّ نظاميّ‌پور، ورمز إلى ذلك بالحرف «ن» في الحواشي، فلهما جزيل الشكر والتقدير.

الخواجة نصير الدين الطوسيّ:

١. مولده ونشأته.

٢. حياته السياسيّة.

٣. أساتذته.

٤. تلامذته.

٥. آثاره.

٦. وفاته.

٧. أولاده.

الخواجة نصير الدين الطوسيّ

مولده و نشأته

وُلد المحقّق أبو جعفر الخواجة نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ في الحادي عشر من جُمادى الأُولى سنة سبع و تسعين و خمسمائة[1]. وكانت نشأته الأُولى في طوس فاشتهر بالطوسيّ، وأصله من «جَهْرود» من موضع يقال له: «وشارة» من ولاية قمّ. و كان أبوه وجيه الدين محمّد من فقهاء الإماميّة ومن محدثّيهم، و تلميذاً للسيّد فضل الله الراونديّ.

نشأ الخواجة نصير الدين في بيت علم و فضل، و تلقّى فيه أوّل دروسه، فتعلّم الحديث و الأخبار والفقه من أبيه، إضافة إلى القرآن و علوم اللغة. و على خاله نور الدين درس الحكمة و المنطق، و تعلّم الرياضيّات والهيئة على يد كمال الدين محمّد المحاسب، كما حضر دروس خال أبيه نصير الدين عبد الله بن حمزة.

ثمّ ارتحل إلى نيسابور التي كانت يومذاك مركزاً علميّاً بارزاً، فالتقى بسراج الدين القمريّ، و أقام في المدرسة السراجيّة. و هناك تتلمذ في الطبّ على قطب الدين

---

١ . استظهر الميرزا النوريّ في (**مستدرك الوسائل** ٣: ٤٦٥) من إجازة سالم بن بدران للخواجة سنة ٦١٩هـ أنّ ولادته كانت في عام ٥٩٣هـ ، حيث قال: و إذا نظرت إلى المحقّق يظهر لك أنّ عمره وقت هذه الإجازة كان ستّاً و عشرين سنة.

المصريّ شارح كتاب «القانون» لابن سينا، و على فريد الدين الداماد في الفلسفة، وفي نيسابور التقى أيضاً بفريد الدين العطّار المتوفّى سنة٦٢٧هـ.

بعدها قصد الريّ فالعراق، فدرس في الريّ على برهان الدين الحمدانيّ، وتلقّى الرياضيّات العالية في العراق من كمال الدين الموصليّ. و من أساتذته في هذه المرحلة من حياته العلميّة: سالم بن بدران الذي قرأ عليه «**غُنية النزوع في عِلمَي الأُصول و الفروع**» و أجازه في الرواية. و شارك السيّد عليّ بن طاووس و ابن ميثم البحرانيّ في حضور درس أبي السعادات أسعد بن عبد القاهر الأصفهانيّ، وكانت له صلة علميّة خاصّة بابن ميثم؛ إذ أخذ عنه الفقه، و تلقّى ابن‌ميثم منه الحكمة.

و هكذا نضجت شخصيّة المحقّق الطوسيّ العلميّة، و درس عليه كثيرون في شتّى المعارف والعلوم.

حياته السياسيّة:

ممّا هو حقيق بالبحث في حياته السياسيّة هو: أوّلاً لحوقه بالإسماعيليّين، وثانياً: اتّصاله بهولاكو الحاكم المغوليّ. و هاتان الواقعتان قد تُوجبان سوء الظنّ بهذا الرجل العظيم، فلنبحث أوّلاً عن سبب لحوقه بالإسماعيليّين ثمّ عن سبب اتّصاله بهولاكو.

١- أسباب لحوقه بالإسماعيليّين: زحف المغول زحفهم الأوّل بقيادة جنگيز حاملين الدمار والموت إلى إيران، فاجتاحوا فيما اجتاحوه بلاد خراسان، و انهزم إمامهم السلطان محمّد خوارزم شاه، وانهارت بعده كلّ مقاومة، و تساقطت المدنُ واحدة بعد أُخرى، و كانت القوّة الوحيدة التي يمكن أن يحتفظوا بها من زحف

المغول قلاع الإسماعيليّين؛ إذ قاومت هذه القلاع سنوات و لم تستسلم، و لهم قلاع بـ «ألمُوت» و الـ «قومس» (سَمْنان و دامْغان) و «قهستان».

قيل: إنّ جميع قلاعهم تبلغ مائةً و خمسين، على كلّ قلعة حاكم يقال له: «المحتشم». و كان محتشم قهستان ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور من قِبل علاء الدين محمّد زعيم الإسماعيليّين آنذاك. و كان ناصر الدين هذا من أفاضل الحكّام، و كانت شهرة الطوسيّ قد وصلت إليه، فأرسل إلى الخواجة يدعوه إلى قهستان، فقبل الدعوة و ارتحل إلى قهستان ولحق بالإسماعيليّين حفاظاً على نفسه من القتل.

و هناك رأي آخر يقول: إنّ الخواجة الطوسيّ ذهب إليهم مرغماً، و أقام عندهم مُكرَهاً. نقل السيّد محسن الأمين في «**أعيان الشيعة**» عن «**درّة الأخبار**»، أنّ أوامرَ قد صدرت إلى فدائيّي الإسماعيليّين باختطاف الطوسيّ و حمله إلى قلعة ألموت، فكان يعيش عندهم شبه أسير أو سجين. و استدلّوا على ذلك بما كتب في آخر كتابه «**شرح الإشارات**» ـ و هو الذي ألّفه خلال إقامته في قلاع الإسماعيليّين ـ قال: رقمتُ أكثرها في حال صعب ليس حال أصعب منها، و رسمت أغلبها في مدّة كدورة بال لا يوجد أكدر منه بال، بل في أزمنة يكون كلّ جزء منها سبباً لغصّة و عذابٍ أليم، و ندامة و حسرة كبيرة، و أمكنة توقد كلَّ آنٍ فيها زبانيةٌ نار جحيم، و يُصبّ من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطَراً، و لا بالي مكدَّراً، ولم يجئ حينٌ لم يُزَد ألمي، و لم يُضاعَف همّي و غمّي، نِعمَ ما قال الشاعر بالفارسيّة:

به گرداگرد خود چندان كه بينم بلا انگشترى و من نگينم

و ما لي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة

الدائمة و الحسرة الأبديّة، و كان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم، و عساكره هموم. اَللّهمّ نجّني من تزاحم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء، بحقّ رسولك المجتبى و وصيّه المرتضى صلّى الله عليهما و آلهما، و فرِّجْ عنّي ما أنا فيه بلا إلهَ إلّا أنت، و أنت أرحم الراحمين[١].

و كيف كان فقد مكث الخواجة عند ناصر الدين محتشم قهستان مدّة، و في خلالها ترجم كتاب «**طهارة الأعراق**» لابن مسكويه الرازيّ إلى الفارسيّة، و زاد عليه مطالب جديدة و سمّاه «**اخلاق ناصري**» و نسبه إلى مضيّفه ناصر الدين. و ألّف هناك أيضاً «**الرسالة المُعينيّة في علم الهيئة**» منسوبة إلى معين الدين بن ناصر الدين.

و لمّا بلغ علاء الدين محمّد زعيم الإسماعيليّين نزول الطوسيّ على واليه وعرف مقدار ما يستفيد من معارفه طَلَبه منه، فأرسله إلى زعيمه علاء الدين في قلعة «ميمون دژ» بـ «ألموت».

ثمّ انتهت حياة علاء الدين قتلاً بيد أحد حجّابه، فتولّى أمر الإسماعيليّين بعده ابنه الأكبر ركن الدين خورشاه. و ظلّ الخواجة مع ركن الدين في قلعة ألموت حتّى استسلام ركن الدين للمغول بقيادة هولاكو. و كانت مدّة إقامته مع الإسماعيليّين ما يقرب من اثنتين و عشرين (٢٢) سنة، و ذلك من سنة اثنتين وثلاثين و خمسمائة (٥٣٢) إلى أربع و خمسين و خمسمائة (٥٥٤)، و قد كتب في تلك الأيّام كتباً و رسائل كثيرة.

٢- لحوقه بهولاكو: كان الغزو المغوليّ الثاني بقيادة هولاكو أشدّ ضراوة من الغزو الأوّل، و القلاع الإسماعيليّة التي قاومت زحف جنكيز لم تستطع أن تثبت

---

١. **شرح الإشارات** ٣: ٤٢٠.

أمام هولاكو، فاستسلم ركن الدين خورشاه بإيماء الشيخ الطوسيّ. و بذلك انقرضت دولة الإسماعيليّين في إيران، و أمسى الخواجة في قبضة هولاكو، و لم يملك لنفسه الخيار في صحبته، فانتهز الفرصة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من التراث الإسلاميّ المهدّد بالزوال، وإنقاذ جمع كثير من العلماء من القتل على يد المغول.

و على هذا المقصد العظيم أثّر الخواجة تأثيره في هولاكو فصار من أُمنائه، حتّى فوّض إليه أمر الأوقاف، فقام بضبطها و جعلها تحت رعايته الخاصّة، و ولّى عليها في كلّ بلد رجلاً ذا كفاءة، و أوفى معيشة الفقهاء و المدرّسين و المحتاجين، و بنى مرصداً عظيماً بـ «مَراغة»، و جمع حوله من العلماء أفاضل أهل زمانهم، منهم: مؤيد الدين بن برمك بن مبارك العَرَضي الدمشقيّ، و نجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ القَزوينيّ المعروف بـ «الكاتبيّ»، و فخر الدين المراغيّ، و فخر الدين الأخلاطيّ. و كتب نتيجة الإرصادات في كتاب عظيم معروف بـ «**زيج إيلخاني**»، وأصبح مرجعاً للمنجّمين في تأسيس المراصد و تدوين الزيجات.

و اتّخذ في المرصد خزانة عظيمة فسيحة و ملأها من الكتب المجموعة من شتّى البلاد الإسلاميّة، حتّى جُمع فيها أكثر من أربعمائة ألف مجلّد، و جعل تلميذه المؤرِّخ ابن الفُوَطيّ خازناً للمكتبة.

و بعد استسلام الإسماعيليّين أمام هولاكو كان الخواجة قد صَحِبَه حتّى احتلّ بغداد و استأصل المستعصم آخر الحكّام العبّاسيّين، و بذلك انقرضت دولة بني العبّاس سنة ستّ و خمسين و ستّمائة.

و من المفيد هنا الإشارة إلى تأثير اتّصاله بهولاكو بما يلي:

أ ـ إنقاذ الكتب و آثار الثقافة الإسلاميّة من الدمار. و قد عرفتَ أنّه أسّس مكتبةً جنب مرصد مَراغة تحوي أربعمائة ألف كتاب.

ب- إنقاذ جمع كثير من علماء الدين - خصوصاً علماء الشيعة - من القتل.

ج- بناء مرصد مراغة الذي هو من أهمّ ما تركه علماء المسلمين في هذا المجال.

د- تأثيره في ملوك المغول حتّى أصبح خلفاء جنگيز و هولاكو من المسلمين.

هـ - تشييد أركان التشيّع و نشر معارف أهل البيت عليهم السلام.

أساتذته:

ولحرصه الشديد على التعلّم و التعليم غدا الخواجة الطوسيّ يجوب في البلدان للوصول إلى من يأخذ منه العلم، و قد قوّى فيه هذا الحرص وصيّة والده إليه للرحيل إلى أيّ مكان يلقى فيه أساتذة يستفيد منهم. و إليك جملة من أساتذته:

١- أبوه وجيه الدين محمّد بن الحسن الطوسيّ، و هو من تلامذة السيّد فضل الله بن عليّ بن عبيد الله، و المجاز منه بالرواية.

٢- نور الدين عليّ بن محمّد الشيعيّ، و هو خال الطوسيّ.

٣- نصير الدين أبو طالب عبد الله بن حمزة الطوسيّ، و هو خال أبيه.

٤- العالم الفقيه الجليل معين الدين سالم بن بدران بن عليّ المصريّ المازنيّ، من كبار فقهاء الشيعة، وقد وصفه الصفديّ بأنّه شيعيّ معتزليّ[١]، و هو من تلامذة ابن إدريس الحلّيّ صاحب كتاب «**السرائر**». و له إجازة في الرواية من ابن زُهرة، يذكر كبار الفقهاء مثل العلّامة الحلّيّ و الشهيد آراءه في مصنّفاتهم.

٥- فريد الدين النيسابوريّ: أبو محمّد حسن بن محمّد بن حيدر، المعروف

---

١. **الوافي بالوفيات** ١:١٧٩.

بالداماد. يذهب أكثر المؤرّخين إلى أنّ هذا الرجل تلميذ صدر الدين عليّ بن ناصر السَّرَخْسيّ الذي هو تلميذ أفضل الدين الجيلانيّ، و هو تلميذ لأبي العبّاس اللوكريّ تلميذ بَهْمَنْيار. و بناءً على هذا التسلسل فإنّ الخواجة تلميذ ابن سينا عبر خمس وسائط.

٦ـ قطب الدين المصريّ: أبو الحارث إبراهيم بن عليّ بن محمّد السلميّ المصريّ. درس في خراسان على فخر الدين الرازيّ، و كان الرازيّ يطريه في فهمه و ذكائه. له مؤلّفات كثيرة في الطبّ والحكمة، منها: «**شرح القانون**» لابن سينا. قُتل في الغزو المغوليّ لمدينة نيسابور عام ٦١٨ هـ.

٧ـ كمال الدين الموصليّ: أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس محمّد بن منعة، المتوفّى سنة ٦٣٩ هـ، كان جامعاً لكثير من العلوم خاصّة الرياضيّات و الهيئة.

٨ـ أبو السعادات الأصفهانيّ: أسعد بن عبد القاهر أسعد الأصفهانيّ، كان المحقّق الطوسيّ زميلاً وشريكاً في الدرس للشيخ ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ و السيّد رضيّ الدين بن طاووس.

٩ـ برهان الدين محمّد بن عليّ الحمدانيّ القزوينيّ: كان يسكن في الريّ، وكان مجازاً للرواية من الشيخ منتجب الدين «**صاحب الفهرست**»، و من السيّد فضل الله الراونديّ و سديد الدين محمود الحِمْصيّ. ذكره العلّامة الحلّيّ في إجازته لمهنّأ بن سنان على أنّه من مشايخه في الرواية.

١٠ـ كمال الدين محمّد المحاسب: درس عليه أيّام دراسته المبكّرة علم الرياضيّات.

تلامذته:

أقبل إليه لتلقّي العلوم و المعارف منه كثير من طلّاب العلم و المعرفة،

واستَقَوا من معين علمه، واستضاؤوا مِن مشكاة فضله. و إليك أسماء أهمّهم:

١- العلّامة الحلّيّ، جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف ابن عليّ بن محمّد المطهّر الحلّيّ، المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ. قال في إجازته لبني زهرة عند ذكر الخواجة: و كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقليّة و النقليّة، و كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نوّر الله ضريحه، قرأتُ عليه إلهيّات «**الشفاء**» و بعض التذكرة في الهيئة.

و قال في «**المختلَف**» في باب ميراث ابن العمّ: وهذه الاحتمالات الثلاثة سمعناها مشافهةً من الشيخ الأعظم السعيد نصير الدين محمّد بن الحسن الطوسيّ قدّس الله روحه[1].

٢- الحكيم المتألّه كمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ، صاحب الشروح الثلاثة على «**نهج البلاغة**». ذكر صاحب «**المستدرك**» أنّه يروي عن الفيلسوف الخواجة نصير الدين[2]. و قد عرفتَ أنّ ابن ميثم أخذ الحكمة من الخواجة.

٣- قطب الدين الشيرازي محمود بن مسعود المشهور بـ «قطب الدين» الشيرازيّ. وُلد بشيراز، وكان أبوه طبيباً فيها، ثمّ قصد نصير الدين الطوسيّ و قرأ عليه[3].

٤- ركن الدين الأستراباديّ، حسن بن محمّد بن شرفشاه الحسينيّ الأستراباديّ، تتلمذ على الخواجة في مراغة، ولازمه في سفره إلى بغداد، وارتحل

---

١. **مختلف الشيعة**: ٧٣٤.

٢. **المستدرك** ٣: ٤٦٢.

٣. **الأعلام** للزركليّ ٧: ١٨٧.

بعد موت الخواجة إلى الموصل و توطّن فيها وتُوفّي بها.

٥ـ ابن الفُوَطيّ، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن محمّد الصابونيّ المعروف بابن الفُوَطيّ. قرأ على الطوسيّ الحكمة و الآداب، و باشر خزانة المرصد بمراغة زهاء عشرة أعوام[١]. من تأليفاته: «**الحوادث الجامعة**»، و «**مجمع الآداب في معجم الأسماء و الألقاب**».

٦ـ الحموينيّ، عرّفه صاحب «**الذريعة**» باسم صدر الدين إبراهيم بن سعد الدين، صاحب كتاب «**فرائد السمطين في فضائل المرتضى و البتول و الحَسَنين** عليهم السلام»، قال: و ممّن يروي عنه الخواجة نصير الدين الطوسيّ[٢].

و عرّفه خير الدين الزركليّ باسم إبراهيم بن محمّد المؤيّد أبي بكر بن حَموَيه الجُوَينيّ، و قال: له «**فرائد السمطين**»[٣].

٧ـ نور الدين أبو بكر بن عليّ الشيرازيّ، ذكر المحمّد المدرّسيّ الزنجانيّ في كتاب «**عقايد فلسفي خواجه**» أنّه من تلامذته[٤].

آثاره:

ألّف في مختلف العلوم من: الأدب و الفقه و التفسير و الكلام و الأخلاق والحكمة و الطبّ والرياضيّات، و غيرها ما ينوف على مائتَي كتاب و رسالة ومقالة وفائدة. و إليك أسماء بعضها:

في الرياضيات: تحرير إقليدس، الرسالة الشافية عن الشكّ في الخطوط

---

١. **شذرات الذهب**٦: ٦٠، **الأعلام** للزركليّ ٣: ٣٤٩.

٢. **الذريعة** ١٦: ١٣٦.

٣. **الأعلام** للزركليّ ١: ٦٣.

٤. **سرگذشت و عقايد فلسفى خواجه**: ٤٥.

المتوازية، تحرير المجسطي.

في الأخلاق: ديباجة الأخلاق الناصريّة، خاتمة الأخلاق الناصريّة، أوصاف الأشراف، ترجمة الأخلاق الناصريّة.

في التفسير: تفسير سورة الإخلاص و المعوّذتين، تفسير سورة العصر.

في التاريخ: واقعة بغداد.

في الفقه: جواهر الفرائض، و يُطلق عليه الفرائض النصيريّة.

في الفلك: الصبح الكاذب، التذكرة و هو في علم الفلك.

في الطبّ: تعليقة على «قانون» ابن سينا.

في التربية و التعليم: آداب المتعلّمين.

في المنطق: أساس الاقتباس، تجريد المنطق.

في الفلسفة والحكمة: شرح الإشارات، رسالة في العلم الاكتسابيّ، الرسالة النصيريّة، رسالة في إثبات الجوهر المفارق، إثبات العقل الفعّال، بقاء النفس بعد دثور البدن.

في علم الكلام: تجريد العقائد، الفصول النصيريّة، تلخيص المحصّل، مصارع المصارع، رسالة في الجبر والاختيار، رسالة السير و السلوك، معرفة النفس، رسالة في العصمة، رسالة في أُصول الدين، رسالة في الإمامة.

وفاته:

تُوفّي المحقّق الطوسيّ في آخر نهار يوم الغدير سنة اثنتين و سبعين و ستّمائة (٦٧٢ ﻫ)، و كانت مدّة عمره خمساً و سبعين سنة و سبعة أشهر و سبعة أيّام، ودفن في مشهد مولانا موسى الكاظم عليه السلام.

قال المحدّث النوريّ: من الاتّفاقات الحسنة أنّهم لمّا احتفروا الأرض لدفنه

فيها وجدوا قبراً مرتّباً مصنوعاً لأجل دفن الناصر العبّاسيّ، و لم يوفّق الناصر للدفن فيه فدفنوه في الرصافة فوجدوا تاريخ إتمامه المنقوش في أحد أحجار القبر موافقاً ليوم تولّد المحقّق[١].

أولاده:

خلّف أولاداً ثلاثة:

١ـ صدر الدين عليّ: الذي قام مقام أبيه بعد وفاته، و كان رئيساً لمرصد مراغة، و تولّى الأوقاف إلى سنة٦٨٧ هـ.

٢ـ أصيل الدين أبو محمّد حسن، كان عالماً أديباً، ماهراً في أمر الديوان، وكان مفزعاً و ملجأً للعلماء، و كان جمع كثير في خدمته.

٣ـ أبو القاسم فخر الدين أحمد، كان فاضلاً شاعراً، تولّى الأوقاف من جانب غازان خان سنة ٦٨٣هـ[٢].

---

١. **المستدرك** ٣:٤٦٥.

٢. **سرگذشت و عقايد فلسفي خواجة**:٧٩-٨٠.

الفاضل المقداد

١. اسمه و نسبه.

٢. مولده و وفاته.

٣. منزلته العلميّة.

٤. ما قيل فيه.

٥. أساتذته.

٦. تلامذته و الراوون عنه.

٧. آثاره و تأليفاته.

الفاضل المِقداد

اسمه و نسبه:

أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السُّيوريّ الأسديّ، المعروف في كتب الفقه و الكلام بـ «الفاضل المقداد» و «الفاضل السيوريّ»، و يُعرَف أيضاً بـ «السُّيوريّ الحِلّيّ الأسديّ»[1]، فهو ـ من الوجهة الجغرافيّة ـ يُعزى إلى قرية «السُّيور» في الحلّة بالعراق، و من الوجهة النَّسَبيّة ينتمي إلى قبيلة «أسَد» المشهورة[2].

مولده و وفاته:

مولده بالحلّة، و لم نعثر فيما بين أيدينا من المصادر على تاريخ ولادته، لكنّ ما لا ريب فيه أنّه عاش في عقود من القرن الثامن و الرُّبع الأوّل من القرن التاسع؛ إذ كانت وفاته سنة ٨٢٦ هـ في النجف الأشرف[3]، و دُفن في مقابرها[4].

---

١. **روضات الجنّات** ٧: ١٧١.

٢. **تنقيح المقال** ٣: ٢٤٥، **اللّوامع الإلهيّة**: صفحة ط.

٣. كانت وفاته في ضحى نهار الأحد السادس و العشرين من جمادى الآخرة.

٤. احتمل مؤلّف **روضات الجنّات** ٧: ١٧٥ أنّه دُفن في بريّة شهروان بغداد، المعروفة عند أهل تلك الناحية بمقبرة مقداد.

و يظهر أنّ الشيخ ركن الدين محمّد بن عليّ الجُرجانيّ معرِّب كتاب «**الفصول النصيريّة**» للخواجة نصير الدين الطوسيّ هو جدّ الفاضل المقداد، و قد قام الحفيد بشرح ما عرّبه جدّه، و سمّاه «**الأنوار الجلاليّة**»[١]، و ذكر جدُّه ركن الدين هذا أيضاً في كتابه «**إرشاد الطالبين**»[٢].

منزلته العلميّة:

يظهر علوّ مقامه في العلم و وفرة اطّلاعه من كثرة تصانيفه الرائعة في العلوم المختلفة، من: الفقه والتفسير و الكلام، جاء في مقدّمة «**نضد القواعد**»: كان مدقّقاً في تحقيقاته، و متضلّعاً في استنباطاته، و كان من الذين سهروا الليالي و أحكموا الأصول المبادي، جمعوا الفوائد، و نضدوا القواعد، و نقّحوا شرائع الإسلام، وبيّنوا الحلال و الحرام، جَوَّدوا البراعة إلى تجريد البلاغة، أسدَوا الطالبين إلى صراط المسترشدين، واستضاؤوا من الأنوار الجلاليّة، واستناروا من اللوامع الإلهيّة، واستكشفوا الكنوز العرفانيّة، من الآيات القرآنيّة و الأحاديث النبويّة، و الآثار الوَلَويّة[٣].

و قد وصفه كلّ من تعرّض لترجمته بأوصاف التحقيق و التدقيق، و صرّحوا بكونه من العلماء المحقّقين، و من المتكلّمين المدقّقين. وفي تعبيراتهم عنه بالفاضل المقداد و في الكتب الفقهيّة غالباً بالفاضل السيوريّ، و في اهتمامهم بآرائه و نظريّاته في المسائل الفقهيّة و المباحث الكلاميّة، دِلالةٌ واضحة على إذعانهم لمقامه العلميّ الشامخ.

---

١. **أعيان الشيعة** ١٠:١٣٤.

٢. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**:٥٧.

٣. **نضد القواعد**:٧ (المقدّمة).

ما قيل فيه:

قال فيه الشيخ الحرّ العامليّ: كان عالماً فاضلاً متكلّماً محقّقاً مدقّقاً[١]. و قال المحقّق التستريّ في «**المقابس**»: الفاضل الفقيه، المتكلّم الوجيه، المحقّق المدقّق النبيه، جمال الدين، و شرف المعتمدين[٢].

و قال صاحب «**الروضات**»: هو الذي يعبَّر عنه في فقهيّات متأخّري أصحابنا بالفاضل السيوريّ، ويُنقَل عن كتابه في آيات الأحكام كثيراً[٣].

و قال **العلّامة** المجلسيّ في «**البحار**» عند توثيق المصادر: الشيخ الأجلّ المقداد ابن عبد الله، من أجلّة الفقهاء، و تصانيفه في نهاية الاعتبار و الاشتهار[٤].

و قال عمر رضا كحّالة في «**معجم المؤلّفين**»: المقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيوريّ الحلّيّ الأسديّ، فقيه أصوليّ متكلّم مفسّر[٥].

و قال خير الدين الزركليّ في «**الأعلام**»: مقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيوريّ الحلّيّ الأسديّ، فقيه إماميّ من تلاميذ الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي[٦].

و ذكر غيرهم من أصحاب التراجم هذا الرجل في مؤلّفاتهم و مصنّفاتهم.

أساتذته:

١. **الشهيد الأوّل:** من أكابر أساتذته الفقيه المتضلّع الشيخ شمس الدين أبو عبد

---

١. **أمل الآمل** ٢: ٣٢٥.

٢. **المقابس**: ١٤.

٣. **روضات الجنّات** ٧: ١٧١.

٤. **بحار الأنوار** ١: ٣.

٥. **معجم المؤلّفين** ١٢: ٣١٨.

٦. **الأعلام** ٧: ٢٨٢.

الله محمّد بن الشيخ جمال الدين مكّيّ بن الشيخ شمس الدين محمّد بن حامد بن أحمد النبطيّ العامليّ الجِزّينيّ المشهور بـ «الشهيد الأوّل»، المستشهَد في ١٩ شهر جمادى الأُولى سنة٧٨٦هـ.

و قد حضر الفاضلُ درسَه و استفاد منه حتّى صار من أكبر تلاميذه. جاء في مقدّمة «**اللّوامع**»: كان من مشاهير تلامذة الشهيد و الراوين عنه، له اختصاص وحَظْوة عند الأُستاذ، و ولع بالبحث و التنقيب عنده. و من ذلك عمد إلى كتاب شيخه «**القواعد و الفوائد**» و رتّبه على أحسن ترتيب، و سمّاه: «**نضد القواعد**»، كما أنّه سأله أو كاتَبه في مسائل عديدة خلافيّة فأجاب عنها، فُسمِّيت تلك المسائل مع أجوبتها بكتاب «**المسائل المقداديّة**»[١].

٢.فخر المحقّقين

لا ريب أنّ الفاضل السُّيوريّ أدرك الشيخ فخر المحقّقين ابن آية الله **العلّامة**، وهو أُستاذ شيخه الشهيد، و يَبعُد أنّه لم يستفد منه، اَللّهمّ إلّا أن يكون قد تعذّر عليه الاستفادة منه؛ فإنّ فخر المحقّقين تُوفّي سنة ٧٧١هـ، و بين وفاته و وفاة الفاضل خمس و خمسون سنة، ولكنّ الفاضل شرح **رسالة واجب الاعتقاد** في حياة فخر المحقّقين، كما يظهر ذلك من نقل قول فخر المحقّقين في باب التسليم من هذه الرسالة بقوله: و أفتى بالوجوب على ما نقله عن شيخه **العلّامة** ولده مولانا فخر الدين محمّد أدام الله أيّامه[٢]. فمَن كان قادراً على شرح الرسالة المذكورة في حياة فخر المحقّقين فهو مؤهَّل في الظاهر للحضور عنده و الاستفادة من محاضراته

---

١. **اللوامع الإلهيّة**: صفحة كا.

٢. **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**، ضمن كتاب **كلمات المحقّقين**:٤٠٦.

العلميّة؛ و لذلك صرّح في «**ماضي النجف**» أنّ من أساتذته فخر المحقّقين[١].

٣- السيّد ضياء الدين عبد الله الأعرجيّ صاحب كتاب «**منية اللّبيب في شرح التّهذيب**»[٢].

تلاميذه و الراوون عنه:

١- الشيخ تاج الدين الحسن بن محمّد بن راشد الحلّيّ، ناظم كتاب «**الجُمانة البهيّة في نظم الألفيّة الشهيديّة**». قال صاحب «**الذريعة**»: إنّ الناظم يروي الألفيّة عن شيخه المقداد، و في ظَهر نسخة منه تقريظ أُستاذ الناظم و هو الفاضل المقداد بخطّه، و هو الذي أرّخ وفاة شيخه سنة ٨٢٦هـ.

٢- الشيخ العالم الفاضل زين الدين عليّ بن الحسين بن علالة، أجازه في الخامس و العشرين من جمادى الأُولى سنة٨٢٢ هـ[٣].

٣- الشيخ حسين بن علاء الدين مظفّر بن فخر الدين بن نصر الله القمّيّ[٤].

٤- المولى شمس الدين محمّد بن شجاع القطّان الأنصاريّ الحلّيّ، صاحب كتاب «**معالم الدين في فقه آل ياسين**»، المعروف بابن القطّان، صرّح صاحب «**الذريعة**» بأنّه تلميذ الفاضل المقداد[٥].

٥- الشيخ جمال الدين أبو العبّاس أحمد بن شمس الدين محمّد بن فهد

---

١. **ماضي النجف** ٣:٣٨٠.

٢. **الذريعة** ٥:١٣١.

٣. **الذريعة** ١:٤٢٩.

٤. **التنقيح الرائع**: ٣٠ (المقدّمة).

٥. **الذريعة** ٢١:١٩٩.

الأسديّ، المتوفّى سنة ۸٤١هـ[۱].

٦- شيخ مشايخ الشيعة في زمانه الشيخ أبو الحسن عليّ بن هلال الجزائريّ، تلميذ ابن فهد وأجلّ مشايخ المحقّق الكركيّ و المجيز له في سنة۹۰۹هـ.

و قد عدّه في مقدّمة «**كنزالعرفان**» من تلامذة الفاضل. و قال القاضي الطباطبائيّ في مقدّمة «**اللّوامع الإلهيّة**»: روايته عنه بلا واسطة بعيدة؛ لأنّ تاريخ وفاة السيوريّ سنة ۸۲٦هـ، و أجاز عليّ بن هلال المحقّق الثاني الكركيّ في سنة ۹۰۹هـ فلا يمكن أن يروي عن السيوريّ بلا واسطة، بل روايته عن السيوريّ بواسطة الشيخ الزاهد العارف العالم أبي العبّاس أحمد بن شمس الدين محمّد بن فهد الأسديّ الحلّيّ المتوفّى سنة ۸٤١ هـ[۲]. وردّه في مقدّمة «**التنقيح**» بأنّ هذه الفاصلة من السنين بينهما لا تخلّ بالأمر؛ لأنّه يمكن أن يدرك ابنُ هلال الجزائريّ الفاضلَ المقداد في صغر سنّه و يأخذ منه الإجازة[۳].

آثاره و تأليفاته:

كتب رحمة الله عليه مؤلّفاتٍ و رسائلَ كثيرة في مختلف العلوم، من بينها كتب مشهورة قيّمة ما تزال موضع عناية العلماء إلى اليوم، و هي:

۱.آداب الحجّ: نقل صاحب «**الذريعة**» عن «**الرياض**» أنّه قال: رأيته في أردبيل بخطّ تلميذ المصنّف[٤] الشيخ زين الدين عليّ بن الحسن بن علالة، و على ظهره إجازة المصنّف.

---

۱. **التنقيح الرائع**: ۳۰ (المقدّمة).

۲. **اللوامع الإلهيّة**: صفحة كج.

۳. **التنقيح الرائع**: ۳۱ (المقدّمة).

٤. **الذريعة** ۱:۱۷.

٢.الأدعية الثلاثون من أدعية النبيّ و الأئمّة عليهم السلام[1].

٣.الأربعون حديثاً: قال في«**الذريعة**» نقلاً عن «**الرياض**»: ألّفها لولده عبد الله، رأيتها ببلدة أردبيل و عليها خطّه وإجازته، وتاريخ تأليفه يوم الجمعة حادي عشر جُمادى الأُولى سنة ٧٩٤هـ[2].

٤.إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: و هو شرح «**نهج المسترشدين في أصول الدين**» تأليف العلّامة الحلّيّ، فرغ منه آخر نهار الخميس الحادي و العشرين من شعبان سنة ٧٩٢ هـ.

٥.الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: في الأُصول و الفروع للعلّامة الحلّيّ، قال: فقد بيّنت في هذه المقالة واجب الاعتقاد على جميع العباد، و شرحه الفاضل المقداد أصولاً و فروعاً. و قال في ديباجته: سمّيته بكتاب «**الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**»، و بهذا اندفع ما قيل في تسمية الكتاب بـ «**نهج السداد**» كما قال القاضي الطباطبائيّ في مقدّمة «**اللوامع**»[3]، أو «**مهج السداد**» كما قال في «**ريحانة الأدب**»[4]. طُبع في ضمن مجلّد سُمّي بـ «**كلمات المحقّقين**»، مشتمل على ثلاثين رسالة، و طُبع مفرداً في مجمع البحوث الإسلاميّة التابع للآستانة الرضويّة المقدّسة.

٦.الأنوار الجلاليّة للفصول النصيريّة: هذا هو الكتاب النفيس الذي بين يدي القارئ الكريم، و سيأتي البحث حوله عند التعريف بالكتاب إن شاء الله تعالى.

٧.تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة: في علمَي المعاني و البيان، و التجريد

---

١. **الذريعة** ١:٣٩٦.

٢. **الذريعة** ١:٤٢٩.

٣. **اللوامع الإلهيّة**: صفحة به.

٤. **ريحانة الأدب** ٤:٢٨٤ – ط تبريز.

من تصانيف العالم الربانيّ كمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ المتوفّى سنة ٦٧٩هـ ، و يُقال له: «**أصول البلاغة**».

٨ .**التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع:** هو أمتن كتاب في الفقه الاستدلاليّ، و المتن هو «**المختصر النافع**» الذي هو اختصار «**الشرائع**» للمحقّق الحلّيّ المتوفّى سنة ٦٧٦ هـ ، و التنقيح هو شرح و بيان لوجه تردّداته في المختصر، و هو شرح تامّ من الطهارة إلى الديات، و قد طُبع أخيراً في أربع مجلّدات.

٩.**جامع الفوائد في تلخيص القواعد:** وكأنّه بعد ما نضّد كتاب شيخه الشهيد «**القواعد الفقهيّة**» و سمّاه «**نضد القواعد**» لخّصه ثانيةً و سمّاه «**جامع الفوائد في تلخيص القواعد**»[١].

١٠.**شرح سي فصل:** للمحقّق‎ﷺ في النجوم والتقويم الرقميّ[٢].

١١.**شرح ألفيّة الشهيد:** قال المحدّث البحرانيّ في اللؤلؤة: و له شرح على«**ألفيّة**» الشهيد، كما نسبه إليه بعض مشايخنا المعاصرين[٣].

١٢.**شرح مبادئ الأُصول:** و سمّاه في«**الذريعة**» بـ «**نهاية المأمول**»، و المتن هو مختصر في أُصول الفقه تصنيف العلّامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّيّ المتوفّى سنة ٧٢٦هـ .

١٣.**الفتاوى المتفرّقة:** ذُكر في مقدّمة «**إرشاد الطالبين**»، نقلاً عن «**رياض العلماء**»[٤].

١٤.**كنز العرفان في فقه القرآن:** كتاب قيّم في شرح آيات الأحكام، وهو من أتقن

---

١. **كنز العرفان:** ١٢ (المقدّمة).

٢. **ريحانة الأدب** ٤:٢٨٣.

٣. **لؤلؤة البحرين:** ١٧٣.

٤. **إرشاد الطالبين:** ١٩ (المقدّمة).

الكتب حول آيات الأحكام كان مطرحاً لأنظار العلماء قديماً و حديثاً، رتّبه على مقدّمة، و كتبه بترتيب كتب الفقه، وخاتمة.

١٥.اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة: قال في «**الروضات**»: و كتاب «**اللوامع**» من أحسن ما كُتب في الكلام على أجمل الوضع و أسدّ النظام[١]. و قد طُبع بتحقيق واهتمام القاضي الطباطبائيّ، مع تحقيقات جيّدة.

١٦.النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: للعلّامة الحلّيّ قدّس الله روحه، هو كتاب صغير الحجم كثير المعنى، مشهور متداول عند الطلّاب بحثاً منذ تأليفه إلى اليوم في مدّة أكثر من خمسمائة عام.

١٧.نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة: و هو كتاب بديع، رتّب فيه قواعد شيخه الشهيد على ترتيب أبواب الفقه و الأُصول.

١٨.الأسئلة المقداديّة: قال صاحب «**الذريعة**»: و هي سبع و عشرون مسألة سألها شيخَه الشهيد محمّد بن مكّيّ و كتب جواباتها[٢].

١٩.تفسير مُغْمَضات القرآن: ذُكر في «**ريحانة الأدب**»[٣].

---

١. **روضات الجنّات** ٧:١٧٢.

٢. **الذريعة** ٢:٩٢.

٣. **ريحانة الأدب** ٤:٢٨٢.

التعريف بالكتاب

الأنوار الجلاليّة في شرح الفصول النصيريّة: الفصول النصيريّة فارسيّ في أُصول الدين للخواجة نصير الدين الطوسيّ، مرتّب على أربعة فصول في: التوحيد، والعدل، و النبوّة، و المعاد. و تُرجم من الفارسيّة إلى العربيّة على يد العلّامة ركن الدين محمّد بن عليّ الأستراباديّ الجرجانيّ جدّ الفاضل المقداد، كما صرّح به في خطبة الكتاب بقوله: إلى أن اتّفق للمولى العلّامة السعيد، و الجَدّ الحميد، ركن الملّة و الدين محمّد بن عليّ الجرجانيّ مَحتِداً والأستراباديّ منشأً و مولداً قدّس الله روحه و نوّر ضريحه، الاستضاءة بأشعّة أنوارها، والعثور على فوائدها وأسرارها، فكساها من رياش لباس العربيّة.

و هذا العالم الجليل من تلامذة العلّامة الحلّيّ، و قد عرّب عدّة من تصانيف المحقّق الطوسيّ كـ «**أساس الاقتباس**» و «**أوصاف الأشراف**». و من مؤلّفاته: «**الأبحاث في تقويم الأحداث**» في الردّ على الزيديّة وإثبات الأئمّة الاثني عشر. و قد ذكر القاضي الطباطبائيّ في مقدّمة «**اللوامع**» نقلاً عن «**أعيان الشيعة**» فهرست تصانيفه، وعدّ ثلاثين كتاباً منها.

و على الفصول المعرّبة شروح كثيرة، ذكر صاحب «**الذريعة**» أكثر من عشرة شروح عليه[1]، و من جملة الشروح هذا الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم لشارحه الفاضل المقداد رضوان الله عليه.

---

١. **الذريعة** ١٣:٣٨٣-٣٨٥.

النُّسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب و تصحيحه على أربع نسخ بنحو التلفيق، وهي كما يلي:

١ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة برقم (٣٤٧)، مكتوبة بخطّ النّسْخ، فرغ من كتابتها عليّ بن خليل بن موسى البيروتيّ بمدرسة الحلّة يوم الجمعة أوّل شهر المحرّم الحرام سنة ٨٥٧ هـ، وقفها على مكتبة الميرزا رضا خان النائينيّ في عام ١٣١١هـ.ش، و قد رمزنا لها بالحرف «ن».

٢ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة برقم (٩٦٤٢)، مكتوبة بخطّ النّسخ، وقفها على مكتبة خان بابا مشار في عام ١٣٤٦هـ.ش، تاريخ كتابتها مجهول، ولكن يبدو أنّها كُتبت بُعيد عصر المؤلّف، و في آخرها كتاب «**الفصول النصيريّة**». و قد رمزنا لها بالحرف «خ».

٣ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة برقم (٩١٢٩)، جاء في آخرها: تمّت الرسالة بعون الملك الوهّاب في ١٨شهر رمضان المبارك بيد ابن حاجي سلطان ميرك أمير بيك. و قد رمزنا لها بالحرف «م».

٤ـ النسخة المحفوظة في مكتبة «**فرهنگ مشهد**» برقم (٢٠ألِف)، وقد رمزنا لها بالحرف «ح».

هذا، و لم نغفل في بعض الموارد عن الرجوع إلى عدّة نُسخ أُخرى من «**الفصول النصيريّة**» محفوظة في مكتبة الآستانة الرضويّة المقدّسة العامرة، و قد أشرنا إلى هذا في الهامش. كما اتّفق في موارد غيرها مراجعة أخرى إلى «**الأنوار الجلاليّة**» و لم نشر إليها في الهامش؛ لتطابقها مع النسخ المعتمدة.

و إنّه لَحقٌّ علينا أنْ نتقدّم بجزيل الشكر إلى سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ الإلهيّ الخراسانيّ لإشرافه على تحقيق هذا الكتاب.

ختاماً نسأل الله تبارك و تعالى بالتضرّع و الابتهال أن يتقبّل منّا هذا القليل، ونشكره على توفيقه إيّانا، و نرجو بمنّه و كرمه أن يجعله ذخراً لنا يوم الحساب، ويغفر لنا و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ويثبّت أقدامنا على طريقة أهل البيت عليهم السلام، إنّه قريب مجيب، و الحمد لله ربّ العالمين.

علي حاجي آبادي   عبّاس جلالي نيا

(رحمهما الله تعالى)

(قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة)

بسم الله الرحمن الرحيم
سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأ وغاية وجود كل
موجود أنت أخرجتنا من مربض ظلام العدم إلى فضاء
ضياء الوجود بقدرتك وإرادتك وعدلت مزاج أركان تراكيب
خلقنا وأتقنت خلقها بحكمتك اللهم وارزقنا
من حضيض هيولى الإدراك بنور ملكة التحصيل
إلى أوج استفادة ما أمكن من معرفة حقائق
معلوماتك وأمطر على أنفسنا الناقصة من سحائب
جود مواهبك وزلال عذب مناهلك ما تجرد
به في مسلك أوليائك القائمين بمرضاتك وصل
اللهم على أشرف أوليائك وأكمل أنبيائك وأشرف
أفضل مخلوقاتك في أرضك وسمائك محمد
وآله المخصوصين بمزايا خواصك ومظاهر
صفاتك وأسمائك صلاة معادلة لا بل باقية على مر
الدهور ببقائك أما بعد فلما كان علم الكلام من بين العلوم أوثق
برهانا وأوضح

صورة الصفحة الأولى من النسخة «خ» من الانوار الجلاليّة

و الطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء على الصالحين وافعال
على الطالحة وهو غير متصور الا في حق من له تعقل و
يقول المصنف حاسب الجميع فيه نظر اذ من الجميع الوحوش
وغير المكلفين واولئك ليس لهم تعقل اللهم الا ان يريد بالمحاسبة
ايصال حقوقهم اليهم فيكون اطلاق لفظ الحساب مجازا
قال ـــــ حكم ونصيحة حيث وفينا بما وعدنا
به قال فقطع الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله
في خلقته وشاهد ما فيها من الحكم في بليته يجب عليه ان يعترف
الى الخالق في خلقه بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله الا من
شقى سيئا وخسر خسرانا مبينا وفقنا الله وايا
لسعادة الدار الاخرة بمحمد وعترته الطاهرين اقول ـــــ
ختم المصنف رحمه الله رسالته هذه بهذه النصيحة ومضمونها
الحث على عبادة الله تعالى والقيام بحقه بحسب الجهد والطاقة
وذلك انه اذا نظر بعين عقله اي بفكره وبصيرته في
خلقته وما اودع فيها من الحكم والاتقان كما قال سبحانه
اولم [illegible] روا في انفسهم فانه نظر له تفصيلا بيان ما
[illegible] اجمالا وذلك لان كل جزء من اجزاء بدنه

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «خ» من الانوار الجلاليّة

الابيّة واحليها بكسوة الكلمات العربيّة ليعمّ طلبة العرب
نفعها او يعظم عند العجم وقعها بسرّ الله ذلك بمنّه وجوده
ونفع بها الطالبين بفضله وطوله وهي موضوعة على
اربعة فصول : الفصل الاوّل في التوحيد اعلم
كلّ من ادرك شيئاً لا بدّ ان يدرك وجوده لانه يعلم بالضرورة
ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود فليس بمدرك فاذا
كان وجوده ضروريّاً كان مطلق الوجود ايضا ضروريّاً
لانه جزؤه وضروريّة المركّب يستلزم ضروريّة جزئه
فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرّفه عرّفنا الوجود
او مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاذكياء تقسيم وجود
كلّ شيء اما ان يكون من غيره او لم يكن والاوّل ممكن الوجود
والثاني واجب الوجود والموجودات باسرها منحصرة
فيهما والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن الغير
عنه وجود لاستحالة كون المعدوم موجداً اصلاً

صورة الصفحة الأولى من النسخة «خ» من الفصول النصيرية

ونشاهد هذه الحِكم في بنيته يجب عليه أن

يعرف غرض الخالق في خلقه بفضله ولا يضيّعه

بتفريط وجهله وإلا شقي شقاء متيقّنا وخسر

خسرانا مبينا وفقنا الله تعالى لسعادة دار

الآخرة بمحمد وعترته الطاهرين والحمد لله رب العالمين

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «خ» من الفصول النصيريّة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم وفق على كماله بمحمد وكرم آله

سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأ وغاية وجود كل موجود أنت
أخرجتنا من مرتبة ظلام العدم إلى فضاء ضياء الوجود بقدرتك و
أردتك وعدلت مزاج أركان تراكيب خلقنا وأتقنت خلقها بحكمتك
اللهم وإذ رفعتنا من حضيض هيولى الإدراك بنور ملكة التحصيل
إلى أوج استفادة ما أمكن من معرفة حقائق معلوماتك فأمطر على أنفسنا
الناقصة من سحائب جودك جود مواهبك وزلال عذب مناهلك ما
ننخرط به في سلك أوليائك القائمين بمرضاتك وصلّى اللهم على أشرف أوليائك
وأفضل مخلوقاتك وأكمل أنبيائك في أرضك وسمائك محمد وآله
المخصوصين بأنحاء خواصك ومظهرية صفاتك وأسمائك صلوة معادلة
لانتهائك باقية على مرّ الدهور ببقائك أما بعد فلما كان علم الكلام من بين
هذه العلوم أوثق برهاناً وأظهر تبياناً وأشرف موضوعاً وأكمل
أصولاً وفروعاً ولذلك اشت... سائر العلوم ونزل منها منزلة
الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية أساساً ولكل واحد منها
تاجاً ورأساً وهو وإن كان بعيد الأغوار كثير الأسرار لما أن تفاوته
التي يعول في الخصمين عليها وعقيلته التي ينفتح بها وتدعو الضرورة
إليها

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ن» من الانوار الجلالية

عبد الله بن السيوري الاسدي ثامن شهر رمضان من سنة ثمان وثمان
مايه رب اختم بالخير يا كريم هذا صورة ما جري به قلمه،
فنسأل الله ان يرحمه وان يحشرنا معه وان يسلكنا طريقة بحق
محمد وآله الاطهار الاخيار علقها لنفسه
العبد الجاني املاً الكثير زللاً
علي بن خليل بن موسى البيروني
محتداً البرجي منشاءً ومولداً
بمدرسه الحلة عمرها الله
تع و و فق اهلها لما
يرضيه وذلك يوم
الجمعه اواسط شهر
المحرم الحرام سنه
سبع وخمسين وثمان
مايه والحمد
لله رب
العالمين

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ن» من الانوار الجلاليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم واجب الوجود ومفيض وجود كل موجود
انشأتنا اللهم اخترعتنا من شق ظلام العدم الى فضاء ضياء الوجود
بقدرتك وارادتك وعدلت مزاج اركان تراكيب خلقتنا
واتقنت خلقها بحكمتك اللهم اذ رقيتنا من حضيض هيولى
الادراك بنور ... الى درج استعداد تمكن من معرفة
حقائق معلوماتك فامطر على نفسنا الناقصة من سحائب جود
مواهبك زلال عذب ... ما ننخرط به في سلك اوليائك
القائمين بمرضاتك وصل اللهم على اشرف انبيائك
واكمل اصفيائك وافضل مخلوقاتك في ارضك وسمائك
محمد وآله المخصوصين بمزايا خواصك ومظاهر صفاتك
واسمائك صلوة متواصلة لا انقطاع فيها على ممر الدهور وتمادي ...
اما بعد فلما كان علم الكلام من بين العلوم اوثق
برهانا واظهر تبيانا واشرف موضوعا واكمل اصولا وفروعا
فلذلك استحق التقدم على ساير العلوم وتنزل منها منزلة
الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية اساسا ولكل ...

صورة الصفحة الأولى من النسخة «م» من الانوار الجلاليّة

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «م» من الانوار الجلاليّة

بسم الله الرحمن الرحيم وبك اعتمادي يا كريم

سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأ غاية كل موجود ان اخرجتنا من
مربوط ظلام العدم الى فضاء ضياء الوجود بقدرتك وإرادتك وعدلت
مزاج اركان تراكيب خلقنا وأتقنت خلقها بحكمتك اللهم واذ رفعتنا من
حضيض هيولى الادراك الى ذروة ملكة التحصيل الى أوج استفادة ما امكن من
معرفة حقائق معلوماتك فأمطر على انفسنا الناطقة من سحائب جود جودك
مواهبك ونزل الاماعذب من مناهلك ما ينخرط به في سلك اوليائك وكمل
احبائك القائمين برضائك وصل اللهم على اشرف اوليائك وكمل انبيائك
وافضل مخلوقاتك في ارضك وسمائك محمد وآله المخصوصين بمزايا اصطفائك
ومظهرية صفاتك واسمائك صلوة يعادل آلائك باقية على مر الدهور
ببقائك فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم اوثقها بنيانا
واظهرها بيانا واشرفها موضوعا واكملها اصولا وفروعا فلذلك استحق التقديم
على سائر العلوم ونزل منها بمنزلة الشمس من النجوم وصار للعلوم الشرعية اساسا
ولكل واحد منها تاجا وراسا وهو وان كان بعيد الغور كثير الاسرار
الا ان نفاسته التي نعول في التحصيل عليها وعملته التي ننتفع بها وما
يدعو الحاجة اليها ويجب على كل مكلف استظهارها وفي كل اوان تكرارها

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ح» من الانوار الجلاليّة

وسوده على ذلك الوجه وعلى ذلك الوضع
ومن وقف على علم التشريح عرف حقيقة ذلك
وما ذلك الا بتقدير عزيز عليم وتدبير قادر حكيم
بفعل الاعراض وغايات ترجع الى المكلفين فيجب
عليهم شكره والقيام بواجب حقه وقد نبههم
على المطلوب منهم وهو يعلم ان اولى البصائر
منهم بذلك عارفون وله يفعلون فقال
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اشفاقا عليهم وتذكيرا للنعمة لديهم فمن
قام بذلك فقد فاز فوزا عظيما واذا ركب
رضوانا جسيما ومن لم يتنبه لذلك شقي
شقاء مبينا وخسر خسرانا مبينا جعلنا الله واياكم
من الفائزين بمقام القيام بحقوق الملك
العلام والاستعداد لدخول دار السلام
والحشر في زمرة نبيه محمد سيد الانام واله
مصابيح الظلام وخلفائه الكرام ولنقطع
الكلام لله حامدين ولالائه شاكرين
وبالتقصير معترفين ومن الخطايا مستغفرين

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ح» من الانوار الجلاليّة

[مقدّمة المؤلّف]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

(اللهمّ وفّق لإكماله بمحمّد و كرمِ آله)[1]

سبحانك اللّهمّ واجبَ الوجود، و مبدأه و غايةَ وجود كلّ موجود. أنت أخرجتَنا من مُرتَتَق ظلام العدم إلى فضاءِ ضياءِ الوجود بقدرتك و إرادتك، وعدلتَ مزاج أركان تراكيب خَلقنا، و أتقنتَ خلقها بحكمتك. اللّهمّ و إذ رفعتَنا من حضيض هيولى الإدراك بنور مَلَكة التحصيل إلى أوج استفادة ما أمكن من معرفة حقائق معلوماتك، فأمْطِر على أنفسنا الناقصة من سحائب جودِ مواهبك، و زلال عذبِ مناهلك، ما ننخرط به في سلك أوليائك القائمين بمرضاتك. وصَلِّ اللّهمّ على أشرف أوليائك، و أفضل مخلوقاتك، وأكمل أنبيائك في أرضك وسمائك، محمّدٍ وآله، المخصوصين بمزايا خواصّك، و مُظهري صفاتك وأسمائك، صلاةً معادلة لآلائك، باقيةً على مرّ الدهر ببقائك.

أمّا بعد: فلمّا كان عِلم الكلام من بين هذه العلوم أوثق برهاناً، و أظهر تبياناً، وأشرف موضوعاً، وأكمل أُصولاً و فروعاً، و لذلك استحقّ التقدّم على سائر العلوم، و تنزّل منها منزلة الشمس من النجوم، وصار للعلوم الشرعيّة أساساً، و لكلّ واحد

---

١. ليست في «م»، «ح»: عليك اعتمادي يا كريم.

منا تاجاً و رأساً، و هو و إن كان بعيد الأغوار، كثير الأسرار، إلّا أنّ نقاوته التّي يُعوّل في التحصيل عليها، و عقيلته التي يُنْتَفَع بها و تدعو الضرورة إليها، و يجب على كلّ مكلّف استحضارها[١]، و في كلّ آونة تكرارها وتذكارها، ليقرّب إليه من السعادة جنّتها، و يبعّد عنه من الشقاوة نارها، قد ضمّنها الإمام الأعظم أفضل المحقّقين، خواجه نصير الملّة و الحقّ و الدين: محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ ـ قدّس الله نَفْسه و طهّر رَمْسه ـ في وريقات و إن كانت قليلة، فهي في الفوائد جليلة، وألفاظٍ و إن كانت يسيرة، فهي في العوائد كثيرة، و سمّاها بـ «**الفصول في الأصول**». ولكونها باللغة الفارسيّة أَلِفَ بدرَها الأفول، فلم تبزغ في أكثر الآفاق، و لتراكم سحاب عُجْمتها لم تطلع شمسها بالعراق. و لمّا عرج إلى ساحة الغفران، و انتقل إلى مَقيل الرضوان، استمرّت على ذلك برهةً من الزمان، إلى أن اتّفق للمولى المعظّم العلّامة السعيد، و الجدّ الحميد، ركن الملّة و الدين محمّد بن عليّ الجرجانيّ مَحْتِداً، و الأسترآباديّ منشأً ومولداً - قدّس الله روحه و نوّر ضريحه - الاستضاءة بأشعّة أنوارها، و العثور على فوائدها و أسرارها، فكساها من رياش لباس العربيّة ما صارت به شمسها في رائعة النهار، و انجلى عن بدرها الآفل في منازل السير عائقُ الاستتار، فعوّل عليها معظمُ الطلّاب، و رغّب في تقرير مباحثها جماعة من الأصحاب، لكنّها لاشتمالها على مباحث مستغلَق على كثير من الطلّاب بابُها، و توجيهات مُرْتَتَق على جمّ غفير من العلماء حجابُها، دعاني إلى اقتناء الفضيلة و تحصيل الثواب داعي الشوق، و إن كان قد شبّ عمري عن الطوق، فوعدتُ بعض الفضلاء الأذكياء الألبّاء العلماء بشرحها، و إن كنتُ بعيداً

---

١. «خ» «ح»: استظهارها.

عن دخول صَرْحها:

و أين الثُّريّا من يد المُتَناوِلِ؟!

و قد قيل في المثل السائر: المرء حرّ ما لم يَعِد. فلم يَسَعني بعد ذلك الاستكفاء، ولم يمكنّي عن إنجاز وعده الاستعفاء، فوجّهت ركاب العزم إلى ذلك المرتقى المنيع «و قد يُدرك الظالع[١] شأو[٢] الضليع»[٣]، وشرحتها شرحاً كشف عن وجوه فرائدها نِقابَها، و رفع عن مُرْتَتَق فوائِدها حجابَها، وذلّل من حُزون مصاعدها صِعابَها، وخدمت به عاليَ مجلسِ مَن خصّه الله بخصائص الكمال، و حباه بأشرف عنصر و أكرم آل، وجعله بحيث تتصاعد بتصاعد همّته العليا مراتب آبائه الأكرمين، وهو المولى السعيد والسيّد النقيب الطاهر المرتضى الأعظم، مُستخدِم أصحاب الفضائل بفواضل النعم، ومُستعبِد أرباب المكارم بفائق مزيد الكرم، الذي تسنّم من الشرف صَهَواتِ مَصاعِدِه، واستعلى مِن خصائص المجد على أعلى مَعاقِدِه، و أحرز بإيالته الشريفة قواعد الدين، و حفظ بجميل سيرته معاقل المؤمنين، ذاك شرف الإسلام و تاج المسلمين، بل ملك السادات و النُّقَباء في العالمين، و ظهير أعاظم الملوك و السلاطين، السيّد النقيب الأطهر جلال الملّة و الحقّ و الدنيا و الدين أبوالمعالي عليّ.

أسامياً لم تَزِدْه معرفةً وإنّما لذّةً ذكرناها

ابن المولى السيّد النقيب، الطاهر السعيد المغفور، شرف الملّة والدين، المرتضى العلويّ الحسينيّ الآويّ[٤]، خلّد الله تعالى سيادته، وربط بالخلود أطناب دولته، ولا زالت

---

١. ظلع الرجل: غمز في مشيه، و هو شبيه بالعرج، و لهذا يقال: هو عَرَجٌ يسير. **المصباح المنير**: ٣٨٥.

٢. الشأو، وزان فلس، الغاية و الأمد. **المصباح المنير**: ٣٢٨.

٣. رجل ضليع: قويّ، أضلع بهذا الأمر إذا قدر عليه؛ كأنّه قويت ضلوعه بحمله. **المصباح المنير**:٣٦٣.

٤. الملك جلال الدين علي بن شرف الدين المرتضى العلويّ الحسينيّ الآويّ. **الذريعة** ٢:٤٢٣.

أيّامه الزاهرة تَميس و تختال في حُلَل البهاء والكمال:

و تمّت له النُّعمى و ذلّت لـه المُنـى　　و حلّت بمـن عـاداه قاصـمةُ الظَّهْـرِ

و لا رحَلَـت عنـه السـعادةُ سـاعةً　　ولا عَرفـتْ أيّامُـه نُـوَبَ الـدَّهرِ

ليشرّفه بنظره الثاقب، و يعتبره بحدسه الصائب، و ليكون كتاباً مستحضراً ومعتقداً مستظهراً لقرّة عينه، و أشرف نجله و جمال زَينه، من هو على حداثة سنّه وغضاضة غُصنه، فاز بالسعادة الأبديّة، و الكمالات السرمديّة، و صار أُنموذجاً لمزايا خواصّ آبائه الأطهرين، وعنواناً على صحائف أجداده الأكرمين، ذاك جمال الإسلام و تاج المسلمين، السيّد النقيب الطاهر، شرف الملّة و الحقّ و الدنيا والدين، أبوالفضل مرتضى عليّ، لا زال مرتضى الأقوال و الأفعال، عالياً إلى أعلى مراتب الكمال، مخدوماً بالعزّ والتأبيد، محفوفاً بالنصر و التأييد، ليكونَ لهما أجر الانتفاع به على توالي الأحقاب، و يستمرّ لهما دعاء المتشاغلين بسببه على تعاقب الأعقاب. و جعلتُه حسنة مهداة إليهما، وتذكرةً لعبده لديهما، فإن صادف ذلك محلّ القبول، فهو غاية المسؤول و نهاية المأمول، و من الله المبتغى، و إليه في نيل المطلوب المرتقى، و هو حسبي و نعم الوكيل، و سمّيته بـ «**الأنوار الجلاليّة للفصول النَّصيريّة**».

قال قدّس الله روحه بعد ذكر الخطبة: و هي موضوعة على أربعة فصول: الفصل الأوّل في التوحيد.

أقول: الرسالة مرتّبة على أربعة فصول: الأوّل: في التوحيد، الثاني: في العدل، الثالث: في النبوّة والإمامة، و الرابع: في المعاد.

لأنّ المبحوث عنه فيها إمّا أن يكون عن الذات الإلهيّة و لوازمها و مقدّمات ذلك أو لا، و الأوّل فصل التوحيد.

و الثاني: إمّا أن يكون عن أفعالها المطلقة على وجه العموم و مقدّمات ذلك، أو على وجه الخصوص، و الأوّل فصل العدل.

والثالث: إمّا أن يكون متعلّقاً بدار الدنيا، و هو فصل النبوّة و الإمامة، أو بدار الآخرة، وهو فصل المعاد و توابعه[1].

---

١. «وتوهّم عدم ارتباط بعض الأصول بالتوحيد مدفوع، إلّا أنّ ارتباط بعضها به صريح بيّن كارتباط العدل، و بعضها خفيّ كارتباط المسير بالمبدأ والمقصد بسبب المسير إليه، و كذا السير، فالنبوّة والإمامة ترتبطان بالتوحيد بالخَفاء مثلاً». ن

الفصل الأوّل: في التوحيد

وإنّما عَنْوَن الأوّل بفصل التوحيد ـ وإن كان مشتملاً على غير ذلك من الصفات السلبيّة والثبوتيّة ـ لوجهين:

الأوّل: أنّه تسمية الشيء بأشرف أجزائه، إذ مسألة التوحيد تستدعي وجود الواجب أوّلاً و ثبوت ما يستلزمه من الصفات، فكانت أشرف مسائله، كما يقال: معجون المِسك، و إن اشتمل على غير المسك.

الثاني: أنّ المبحوث عنه في ذلك الفصل لمّا لم يكن مستلزماً للكثرة، إذ لا صفة له تعالى تزيد على ذاته عندنا، بل لسلب الكثرة، كان في الحقيقة إثباتاً للوَحْدة المطلقة له تعالى.

قال: أصل: كلّ من أدرك شيئاً لابدّ أن يدرك وجوده؛ لأنّه يعلم ضرورة أنّ كلّ مدرَك موجود، وما ليس بموجود فهو ليس بمدرك، و إذا كان وجوده ضروريّاً كان مطلق الوجود أيضاً ضروريّاً، لأنّه جزؤه، وضروريّة المركّب تستلزم ضروريّة جزئه.

أقول: إنّما صدّر البحث بالوجود، لأنّ غرضه ذِكرُ أحكام الوجود من أنّ منه واجباً و منه ممكناً، و أنّ الواجب واحد، إلى غير ذلك من المباحث التي تَرِد مفصّلة.

والحكم على الشيء بحال من أحواله بدون تصوّر ذلك الشيء مُحال، فلا جَرَمَ وجب عليه تقديم تعريف الوجود إن كان كسبيّاً، أو التنبيه على أنّه بديهيّ التصوّر إن كان غير كسبيّ. لكن لمّا كان عنده أنّ الوجود بديهيّ التصوّر سلك الطريقة الثانية و نبّه عليه بما تقريره أن نقول: إنّا ندرك أشياء بواسطة الحسّ، وكلّ من أدرك

أشياء بواسطة الحسّ أدرك وجودها إدراكاً ضروريّاً، ينتج: أنّا نـدرك وجـود أشـياء إدراكاً ضروريّاً. أمّا الصغرى فظاهرة، و لظهورها حذَفَها. و أمّا الكبرى فلأنّا نحكـم بأنّ كلّ ما أدراك بالحسّ فهو موجود؛ و ذلك لأنّ ما لا وجود له لا يدركـه الحـسّ، لأنّه حينئذٍ معدوم. و الحسّ إنّما يُدرك ما يقابله أو يلاقيه، و لا مقابلـة و لا ملاقـاة بين الموجود و المعدوم. و إذا صـدق أنّ كـلّ مـا لا وجـود لـه لا يدركـه الحـسّ انعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كـلّ مـا أُدرك بـالحسّ فهـو موجـود. و الحكـم بالوجود على المُدرَك بالحسّ بدون تصوّر الوجود محال، فثبت أنّ المدرِك منّا لهذه الأشياء مدرِك لوجودها بالضرورة، و وجودها هو الوجود المطلق مع الإضافة إليهـا. و ضروريّة المجموع تستلزم ضروريّة أجزائه، إذ لو كان الجزء مفتقراً إلى الكسـب لَافتَقَر المجموع إلى الكسب؛ لأنّ المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فثبـت أنّ الوجود المطلق موجود[1] بالضرورة، و هو المطلوب. و هنا فائدتان:

الأُولى: إنّما قلنا في التقرير: إنّا ندرك أشـياء بواسـطة الحـسّ: لأنّ الإدراك فـي اصطلاح الحكماء إنّما يُطلَق على ذلك، فإنّهم عرّفـوه بأنّـه: اطّـلاع الحيـوان علـى الأمور الخارجيّة بواسطة الحواسّ.

الثانية: ينبغي أن يقرأ قوله: «كلّ مدرَك موجود» بفتح الراء على صيغة المفعـول لا بكسرها، و من قرأها كذلك فقد غلط. و رأيت بعض المعاصرين يقرأهـا كـذلك، و يقرّر البحث أنّ من أدرك شيئاً لابدّ أن يدرك وجوده، أي وجـود نفـس المـدرِك بكسر الراء، و هو سهو.

أمّا **أوّلاً:** فلأنّ كلّ أحد يُدرِك وجود نفسه، سواء كان مدرِكاً لغيره أو لا.

---

١. «م» «ح»: معلوم.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ الضمير يعود إلى الأقرب في وجوده، وذلك هو «شيئاً».

و أمّا **ثالثاً**: فلأنّ الحامل لذلك القائل على هذا الغلط هو خوف انتقاض الكليّة القائلة: إنّ كلّ مدرَك موجود. فإنّ المعدوم مدرَك و ليس بموجود، و لم يدرِ أنّ الإدراك إنّما يُطلق على الحسّيّ في اصطلاحهم، و هو يأبى تعلّقه بالمعدومات كما قرّرناه. و مع ذلك كلّه، فيما ذكره المصنّف نظر؛ لأنّ قوله: كلّ من أدرك هذه الأشياء فهو مدرك لوجودها بالضرورة، إن أراد أنّ وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلّم، و لا يحصل الغرض أي بداهة حقيقته، لأنّ التصديق لايستدعي تصوّر الطرفين بالحقيقة، فلا يلزم من بداهة هذا التصديق بداهة حقيقة وجود تلك الأشياء. و إن أراد أنّ حقيقته كذلك، فهو ممنوع. ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المراد بوجودها نفس حصولها، إذ لايدّعي أنّ الوجود أمر زائد على الحصول و الكون.

قال: فلايحتاج الوجود الى تعريف، و مَن عرّفه بما يعلم بالوجود أو مع الوجود، و ذلك لا يستحسنه الأذكياء.

أقول: زعم بعض الناس أنّ الوجود كسبيّ التصوّر، فأراد المصنّف بطلان[1] مذهبهم. و ذلك أنّ الوجود لو كان كسبيّ التصوّر لكان له معرّف و كاسب، و لا محالة يكون موجوداً؛ لأنّه علّة موجدة للمعرَّف عند العقل، و الموجد للشيء لابدّ أن يكون موجوداً، و إلّا لكان معدوماً فيكون المعدوم موجداً، هذا باطل بالضرورة، فوجب أن يكون الوجود متحقّقاً مع المعرّف حين كونه معرّفاً أو قبله، فلا يكون معلوماً بسببه لوجوب تأخّر المسبّب عن السبب، فلو عرّف الوجود به لزم تأخّره

---

١. والتعبير الأحسن من البطلان هو الإبطال؛ لأنّ البطلان لا يتعلّق به القصد و إنّما يتعلّق القصد ببيان البطلان أو بإثباته. ن

عن نفسه، و هو مُحال[1].

و يمكن توجيه كلام المصنّف بوجه آخر، و هو أنّ المنقول عمّن عرّف الوجود تعريفات:

الأوّل: أنّه المنقسم إلى الفاعل و المنفعل.

الثاني: أنّه المنقسم إلى القديم و الحادث.

الثالث: أنّه الكون في الأعيان.

و الذي يدلّ على بطلان التعريف الأوّل و الثاني، أنّ التعريف بهما تعريف بما لا يُعلم إلّا بعد العلم بالوجود: لأنّ الفاعل هو المفيد للوجود، والمنفعل هو المستفيد للوجود، و القديم هو الذي لم يسبق وجودَه العدم، و الحادث هو الذي سبق وجودَه العدم، فالوجود جزء مفهوم التعريف فيُقدَّم عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، و هو محال؛ لأنّه من حيث أنّه متقدّم موجود، و من حيث أنّه متأخّر معدوم، فيلزم كون الشيء الواحد موجوداً و معدوماً معاً، و هو محال.

و أمّا التعريف الثالث فهو أنّ مفهوم الكون مفهوم الوجود، فمَن عَلِم الكون عَلِم الوجود، ومن لم يعلمه لم يعلمه، ففي تعريف الوجود به تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و الجهالة، و هو فاسد؛ لأنّ المعرِّف أن يكون أجلى من

---

١. قال في **اللوامع**: الوجود بديهيّ التصوّر، فإنّه لا شيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً، و أنّه ليس بمعدوم. و بداهة المقيّد تستلزم بداهة المطلق، لمسبوقيّة المقيّد بالمطلق، لأنّه جزؤه. و ما يقال في تعريفه يشتمل إمّا على دور ظاهر كمن قال: إنّه المنقسم إلى الفاعل و المنفعل، أو إلى القديم والحادث. أو على أخذ أحد المتساويين في تعريف الآخر، كمن عرّفه بأنّه ما يصحّ أن يُعلم و يخبر عنه. و كلاهما أُغلوطة. **اللوامع الإلهيّة**:١٣.

وقال » إنّ تصوّر الوجود و العدم ضروريّ، و قد ذهب قوم غير محقّقين إلى أنّ تصوّر الوجود كسبيّ وعرّفوه بتعريفاتٍ رديّة . **إرشاد الطالبين** : ٤٢.

المعرَّف كما تقرّر في علم الميزان[١].

قال: تقسيم: وجود كلّ شيء إمّا أن يكون من غيره أو لم يكن، و الأوّل ممكن الوجود، والثاني واجب الوجود، و الموجودات بأسرها منحصرة فيهما.

أقول: لمّا بيّن كون مفهوم الوجود ضرورياً شرع في تقسيمه إلى أقسامه. والتقسيم هو أخذ معنىً من المعاني و ضمّ شيء من المخصّصات إليه على طريق الترديد، ليصير ذلك المعنى مع المخصّص المردّد ـ نفياً و إثباتاً ـ قسماً من الأقسام. كما يقال هنا: وجود الشيء خارجاً إمّا أن يكون ناشئاً عن ذاته أي لا يفتقر في تحصيل وجوده في الخارج إلى أمر مغاير لذاته، أو لا يكون. والأوّل هو الواجب لذاته، والثاني هو الممكن لذاته. و الموجودات بأسرها منحصرة في هذين القسمين، للترديد الدائر بين النفي والإثبات الموجب للحصر، فلا ثالث لهما. فالمنفصلة المركّبة منهما حقيقيّة في قولنا: الموجود إمّا واجب لذاته و إمّا ممكن لذاته، لا يجتمعان و لايرتفعان. و هنا فوائد:

الأُولى: إنّما قيّدنا الوجود بالخارجيّ؛ لأنّ الوجود الذهنيّ كجبل من ياقوت، و بحر من زئبق لا ينحصر في الواجب لذاته و الممكن لذاته، فإنّه يصدق على الممتنع لذاته أيضاً. فإنّ الذهن يفرض جميع الأشياء و يحكم عليها حتّى اجتماع النقيضين و حصول الضدّين.

الثانية: الواجب قد يكون لذاته كما قلنا، وقد يكون لغيره كوجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة، و هو داخل في قسم الممكن لذاته؛ لأنّ ذلك المعلول بالنظر إلى ذاته يجوز وجوده و يجوز عدمه، و ذلك معنى الإمكان، و إنّما

---

١. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**: ١٧٣، **التحصيل**، لبهمنيار: ٢٦٠، فصل في ما يجب مراعاته في الحدود، **حاشية ملّا عبد الله**:٥٧.

وجب بالسبب الخارجيّ.

الثالثة: الممكن له خواصّ كثيرة، منها: أنّه لايترجّح[1] أحد طرفيه إلّا بالسبب الخارجيّ: إذ لو ترجّح بذاته لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، أو لا، بذاته فيلزم الترجيح بلا[2] مرجّح، إذ الطرفان متساويان بالنظر إلى ذاته و ليس أحدهما أولى به، و هي خاصّية أُخرى له. ويلزمه أن يكون الإمكان هو علّة الحاجة، فإنّ تصوّر تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضرورة. إلى غير ذلك من خواصّه.

و للواجب أيضاً خواصّ يأتي أكثرها في المباحث الآتية.

قال: والممكن إن كان وجوده من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود، و إذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لاستحالة كون المعدوم مُوجِداً.

أقول: لمّا قسّم الوجود إلى الواجب والممكن، عقّب ذلك بذكر خاصّة من خواصّ الممكن ليحتاج إليها في إثبات الواجب، فلذلك ذكرها دون باقي خواصّه.

و تقرير ذلك أن نقول: قد عُلم من التقسيم المذكور أنّ الممكن هو الذي وجوده من غيره، فإذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود؛ لأنّ وجوده إنّما هو من السبب المغاير له، وحيث لا سبب له لا وجود له. فإذا لم يكن موجوداً استحال أن يكون موجداً لغيره؛ للعلم الضروري بأنّ الشيء إذا لم يكن موجوداً في الخارج متشخّصاً فيه لم يكن موجداً لغيره. فظهر أنّ الممكن إذا نُظر إليه من حيث ذاته وما لَهُ من ذاته و قطع النظر عمّا عداه من المفهومات لايكون له وجود و لا لغيره عنه وجود، و أمّا أخذُه مع اعتبارات أُخر فلا يلزمه ذلك.

قال: أصل: كلّ مَن عَرَف حقيقة الواجب و الممكن كما قلناه عرف بأدنى فكر أنّه لو لم

---

۱. «م»: لا يرجّح.

۲. «م»: من غير.

يكن في الوجود واجب لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً؛ لأنّ الموجودات حينئذ كلّها تكون ممكنة، و الممكن ليس له من نفسه[١] وجود و لا لغيره عنه وجود، فلابدّ من وجود واجب ليحصل وجود الممكنات منه.

أقول: الدليل المشهور في إثبات الواجب هو أنّ هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجباً فالمطلوب، و إن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر. فإن كان واجباً فالمطلوب أيضاً، و إن كان ممكناً افتقر أيضاً إلى مؤثّر ضرورة؛ لافتقار كلّ ممكن إلى مؤثّر. فإن كان هو الأوّل أو راجعاً إليه لزم الدَّور، و إن كان غيره أو غير راجع إليه بل راقياً في الترتيب إلى غير النهاية لزم التسلسل، و الدَّور و التسلسل باطلان، فيكون الواجب موجوداً، و هو المطلوب.

ثمّ بيّن بطلان الدور بلزوم تقدّم الشيء على نفسه و بكونه موجوداً معدوماً[٢]، و التسلسل ببرهان التطبيق أو غيره من البراهين[٣]. والمصنّف شرع في هذا الأصل أن يبيّن إثبات واجب الوجود ببرهان بديع غير متوقّف على بطلان الدور والتسلسل. تقريره أن نقول:

الواجب لذاته موجود في الخارج؛ لأنّه لو لم يكن موجوداً في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجيّة كلّها في الممكن، لكنّ اللازم باطل فالملزوم

---

١. من **الفصول النصيريّة**.

٢. الدَّور هو أن يكون المعلول علّة لعلّته بواسطة أو بغير واسطة، و المتأخّر من حيث هو متأخّر متقدّماً على متقدّمه من تلك الحيثيّة **تلخيص المحصّل**: ٤٤٠.

٣. برهان التطبيق في بطلان التسلسل أنّه إنّا إذا أخذنا جملة العلل و المعلولات إلى ما لايتناهى، ووضعناها جملة، ثمّ قطعنا منها جملة متناهية، ثمّ أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كلّ واحدة من الجملتين واحداً، فإن استمرّتا إلى ما لايتناهى، كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة، هذا خلف. و إن انقطعت الناقصة تناهت و يلزم تناهي الزائدة، لأنّ ما زاد على التناهي بمقدار متناهٍ فهو متناه. **كشف المراد**: ٨٦.

مثله. أمّا بيان الملازمة فَلِما سبق من انحصار الموجود الخارجيّ في الواجب والممكن.

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّه لو انحصر الموجود الخارجيّ في الممكن لم يكن لموجودٍ ما وجودٌ أصلاً، لكنّ اللازم باطل فالملزوم مثله. أمّا بيان الملازمة فَلِما تقدّم من حاجة الممكن، وهو أنّه إذا نظر إليه من حيث ذاته و ما لَه من ذاته لا يكون موجوداً و لا مُوجِداً لغيره، فمع انحصار الموجودات الخارجيّة في الممكن لايكون لها وجود و لا لغيرها عنها وجود؛ لأنّ وجودها إنّما هو من السبب المغاير لها، و قد فرض عدم السبب.

وأمّا بطلان اللازم فضروريّ، فثبت وجود واجب الوجود لذاته، و هو المطلوب.

و لشيخنا الإمام العلّامة القاشيّ[1] ـ قدّس سرّه ـ تقرير حسن لهذه الطريقة، و بيانه يتمّ بتقرير مقدّمتين: إحداهما: تصوّريّة، و الأُخرى: تصديقيّة.

أمّا الأُولى: فهي أنّ مرادنا بالموجب التامّ هو الكافي في وجود أثره، أي لايحتاج في إيجاد الأثر إلى أمر خارج عن ذاته.

و أمّا الثانية ـ أعني التصديقيّة ـ : فهي أنّ الممكن لا يجوز أن يكون موجباً تامّاً لشيء: لأنّ موجبيّته تتوقّف على موجوديّته، و موجوديّته تتوقّف على الغير،

---

١. هو نصير الدّين، عليّ بن محمّد بن عليّ القاشيّ، العالم المدقّق الفهّامة، من أجلّة متأخّري متكلّمي أصحابنا و كبار فقهائهم. كان مولده بكاشان، و قد نشأ بالحلّة، كان معاصراً للعلّامة في أواخر عمره ولابنه ولقطب الدين الرازيّ. له حاشية على **شرح التجريد** للأصفهانيّ، و على **شرح الشمسيّة** للرازيّ. أثنى عليه الشهيد و حكى عنه بعض المطالب، وروى عنه ابن معيّة و بالغ في مدحه. **مقابس الأنوار**: ١٣، **مستدرك الوسائل** ٣: ٤٤٢.

فموجبيّته تتوقّف على الغير.

أمّا الصغرى ـ و هو توقّف موجبيّته على موجوديّته ـ فضروريّة؛ لاستحالة كون المعدوم موجباً لغيره.

و أمّا الكبرى ـ و هو توقّف موجوديّة الممكن على غيره ـ فظاهر؛ إذ الممكن بحسب ذاته لايقتضي شيئاً من الطرفين: أي الوجود و العدم، بل كلّ منهما بالغير، فإذا تمهّدت هاتان المقدّمتان نقول:

هنا موجود قطعاً، فإن كان واجباً ثبت المطلوب، و إن كان ممكناً يحتاج إلى موجب تامّ، و لاجائز أن يكون موجبه ممكناً لما قلنا في المقدّمة الثانية، فيكون موجبه واجباً، و هو المطلوب.

و على هذا نقضٌ إجماليّ، تقريره أنّ الأفعال الاختياريّة كالقيام والقعود والأكل و الشرب ـ وغيرها من الأفعال الإراديّة ـ فاعلُها هذا الشخص الممكن قطعاً، و هو ضروريّ عند المعتزليّ[1] و من قال بمقالته، فيكون الممكن موجباً لغيره، وهو خلاف المقدّمة التصديقيّة.

---

١. المعتزلة على المشهور أصحاب واصل بن عطاء، اعتزل مجلس الحسن البصريّ، و انضمّ إليه عمرو بن عبيد، فطردهما الحسن عن مجلسه فسُمُّوا المعتزلة. و هم يلقّبون بالقدَريّة لإسنادهم أفعال العباد إلى قَدَرهم. و لقّب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل و التوحيد. **المقالات و الفرق**: ١٣٨، **الملل والنِّحل** ٩٤:١، **مذاهب الإسلاميّين** ٤٧:١. و اختلفوا في أنّ أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرتهم أم هي واقعة بقدرة الله ـ مع الاتّفاق على أنّها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم والقاعد و الآكل و الشارب و غير ذلك هو الإنسان، و إن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى، فإنّ الفعل إنّما يستند إلى مَن قام به، لا من أوجده . فذهب الأشعريّ إلى أن ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل إليه: أجرىٰ عادته بأن يُوجِد في العبد قدرة واختياراً، فإن لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور. و ذهب الحكماء و المعتزلة إلى أنّها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار. **شرح تجريد العقائد**، للقوشجيّ:٣٤١.

و أجاب بعض فضلاء تلاميذه فقال: لِمَ لايجوز أن يكون الفاعل غير هذا الشخص و يكون هو شرطاً لذلك الفعل، لا موجباً له؟

و الأَولى في الجواب أن يقال: المعتزليّ لا يقول: إنّ هذا الشخص الممكن موجب تامّ لأفعاله، بل مباشر قريب. و حينئذ نقول: إنّ هذا الشخص ليس موجباً تامّاً، ضرورة توقّف فعله على وجوده و على شرائطَ أُخر. و نحن لم نقل: إنّ الممكن لايكون موجباً مطلقاً، بل لايكون موجباً تامّاً بالنظر إلى ذاته، فلا يتمّ النقض.

قال: هداية: الواجب إذا لم يكن وجوده من غيره كان واجباً من غير اعتبار ذلك الغير، فلايمكن فرض عدمه، و بهذا الاعتبار، يقال له: الباقي و الأزليّ والأبديّ و السرمديّ[1]. و باعتبار أنّ وجود ما عداه منه، يقال له: الصانع والخالق والبارئ.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على ثبوت الواجب شرع في إثبات الصفات التي تليق به، فذكر في هذه الهداية صفتين: إحداهما سلبيّة و الأُخرى ثبوتيّة. ثمّ ذكر ما يترتّب عليهما من الأسماء، فهنا فوائد:

الأولى: أنّه تعالى يمتنع عدمه، و بيان ذلك أن نقول: واجب الوجود يمتنع عدمه: لأنّ وجوده غير مستفاد من الغير، و كلُّ ما وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الأغيار[2]، فواجب الوجود يجب له الوجود

---

١. هذه الصفات هي صفات يعبَّر عنها بثبوتيّة الحقيقيّة المحضة قبال ثبوتية الحقيقيّة ذات إضافة، فالأولى (أي الحقيقيّة المحضة) لا تتعلّق بغير ذاته تعالى و الثانية (ذات إضافة) متعلّقاتٌ بغير ذاته سبحانه، كالإرادة بالمراد و العلم بالمعلوم و غيرهما. ن

٢. «م»: الاعتبارات.

بدون اعتبار شيء من الأغيار[1]، و كلّ ما كان كذلك فوجوده مقتضى ذاته، ومقتضى الذات يمتنع زواله، و زوال الوجود هو العدم، فواجب الوجود يمتنع عليه العدم[2].

الثانية: أنّه يقال: له تعالى ـ باعتبار ما تقدّم ـ أسماء أربعة: الباقي و الأزليّ والأبديّ و السرمديّ. والفَرق بين هذه المفهومات أنّ الباقي هو الموجود المستمرّ الوجود، أي لا يوجد زمان من الأزمنة المحقّقة و المقدّرة إلّا و وجوده مصاحب له.

و الأزليّ: هو المصاحب لجميع الأزمنة، محقَّقةً كانت أو مقدَّرة في جانب الماضي إلى غير النهاية.

و الأبديّ: هو المصاحب لجميع الأزمنة، محقّقةً كانت أو مقدّرة في جانب المستقبل إلى غير النهاية.

و السرمديّ: هو المصاحب لجميع الثابتات، المستمرّ الوجود في الزمان.

و المراد بالزمان المحقَّق، ما هو داخل في الوجود الخارجيّ بحيث يصير جزءاً من العالم، و المقدَّر، ما ليس كذلك.

الثالثة: أنّ وجود ما عداه من الموجودات الخارجيّة صادر عنه، لإمكانها المُحوِجِ إلى الفاعل كما تقدّم[3]، إمّا بغير واسطة ـ كما هو مذهب المتكلّمين ـ أو بواسطة ـ كما هو رأي الحكماء ـ؛ لوجوب انتهاء كلّ موجود إليه؛ لبطلان

---

١. «م»: الاعتبارات.

٢. و جواب أقصر في الباب أن نقول: لو لم يمتنع عدم واجب الوجود لاجتمع النقيضان بين وجوبه الذاتيّ و إمكان عدمه. ن

٣. يراجع ص: ٥٧.

التسلسل عندهم[١]. و يجيء تمام البحث في هذا الكلام.

الرابعة: يقال له باعتبار هذه الصفة: الصانع والخالق والبارئ. و هذه المفهومات الثلاثة متقاربة في المعنى، و قد يمكن الفرق بينها بأن يقال:

الصانع: هو المُوجِد للشيء، المُخرِج له من العدم الى الوجود.

والخالق: هو المقدّر للأشياء على مقتضى حكمته، سواء أُخرجت إلى الوجود أو لا .

والبارئ: هو الموجد لها من غير تفاوت والمميّز[٢] لها بعضها من بعض بالصور والأشكال . وستسمع في تفصيل أسمائه فيما يأتي فضل بيان إن شاء اللّه تعالى .

قال: أصل: ثمّ إنّه إذا تفكّر، علم أنّ كلّ ما فيه كثرة - ولو بالفرض - كان وجوده محتاجاً إلى الغير؛ لأنّه محتاج إلى آحاده ، وآحاده غيره ، فكلّ ما فيه كثرة أو قبول قسمة ممكن . وينعكس إلى قولنا: كلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر ، فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات .

أقول: اعلم أنّ الكثرة بديهيّة التصوّر[٣] وهي تارة تكون خارجيّة ، وتارة تكون بالفرض الذهنيّ لا وجود لها خارجاً ، كتأليف الماهيّة من الأجناس والفصول .

---

١. اختلف العقلاء في أنّ علّة احتياج الممكن إلى المؤثر ماذا؟ فذهب الحكماء إلى أنّ علّة الحاجة هي الأمكان لا غير، واختاره بعض المتكلّمين و المحقّق الطوسيّ. و ذهب متقدّمو المتكلّمين إلى أنّ علّة الحاجة هي الحدوث لا غير. و ذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّها الإمكان و الحدوث معاً و كلّ جزء علّة. و ذهب الأشعريّ إلى أنّها الإمكان بشرط الحدوث. **إرشاد الطالبين**:١٥٦.

٢ـ «خ»«ن» : أو المميّز .

٣ـ الوحدة والكثرة من المعلومات البديهيّة ، فلا يفتقر في تصوّرهما إلى اكتساب تعريف . وما يقال في تعريف الوحدة : بأنّها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم ، والكثرة : بأنّها عبارة عن كونه منقسماً ، فهو تعريف لفظي ، غايته تبدّل لفظ خفيّ بلفظ جليّ . **إرشاد الطالبين** : ١٤٨ .

وأشار المصنّف بقوله: «ولو بالفرض» إلى القسم الثاني . والأوّل إمّا أن لاتكون الماهيّة بكلّيّتها موجودة في كلّ واحد من آحاد الكثرة أو تكون . والأوّل تكثّر الماهيّة بأجزائها التي تألّفت ذاتها منها ، كالعدد المؤلّف من الآحاد ، والثاني هو تكثّر الماهيّة بوجودها في جزئيّات كثيرة كالنوع المتكثّر بأشخاصه[1].

إذا تقرّر هذا فنقول: البارئ تعالى ليس بمتكثّر بالمعاني المذكورة كلّها .

أمّا الثالث أعني النوع المتكثّر بأشخاصه فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا الفصل .

وأمّا الأوّل بقسميه الخارجيّ والذهنيّ فبطلانهما بما ذكره من البيان ، وتقريره أنّ كلّ ذات متكثّرة بهذا المعنى – أعني تألّف ذاتها من تلك الأجزاء – فإنّها

١ـ قد ذكر المصنّف في **إرشاد الطالبين** أقسام الوحدة والكثرة مفصّلاً ، فقال : انقسام المعقول إلى الواحد والكثير من الأمور العامّة الشاملة للجواهر والأعراض . فالمعقول إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً ، فالأوّل هو الكثير والثاني هو الواحد. وهو إمّا أن يكون واحداً بالذات أو بالعرض؛ لأنّ عدم قبول القسمة إمّا أن يكون لغيره ، وهو الواحد بالعرض كالعرض الحالّ في الجوهر الفرد . أو يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد . ثمّ الواحد بالذات قد يكون واحداً بالشخص . أي يكون مانعاً من الشركة كزيد ، فإنّ شخصه واحد لا اشتراك فيه ، وقد يكون واحداً لا بالشخص . فلا جَرَم يكون له جهتان : إحداهما تقتضي الكثرة ، والأخرى تقتضي الوحدة . فجهة الكثرة إن كانت متّفقة ، فهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو ، فإنّ نوعهما واحد وهو الإنسان . وإن كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس .

ثمّ قال : فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الأقسام بالأوليّة وعدمها ، فإنّ الواحد بالذات أولى بالوحدة من الواحد بالعرض ، والواحد بالشخص أولى من الواحد بالنوع ، وبالنوع أولى من الواحد بالجنس . إلى أن قال : فالاتّحاد في النوع يسمّى مماثلة ، وفي الجنس يسمّى مجانسة ، وفي العرض إن كان في الكمّ سمّي مساواة ، وفي الكيف سمّي مشابهة ، وفي المضاف سمّي مناسبة ، وفي الشكل سمّي مشاكلة ، وفي الوضع يسمّى موازاة ، وفي الأطراف يسمّى مطابقة . **إرشاد الطالبين:** ١٤٥ ، ١٤٦ .

محتاجة في تحققّها خارجاً وذهناً إلى تلك الأجـزاء ، ضـرورة أنّ وجـود المركّـب بدون جزئه محال ، والجزء ذات مغايرة لذات الكلّ لأ نّه مقدّم عليه في الوجودَين الذهنيّ والخارجيّ ، والمقدّم غير المؤخّر ، فكلّ ذات متكثّرة بالمعنى المذكور فهي محتاجه إلى غيرها ، وكلّ محتاج إلـى غيـره ممكـن ، ينـتج أنّ كـلّ ذات متكثّـرة بالمعنى المذكور فهي ممكنة . وينعكس هذا بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ ما لـيس بممكن فهو ليس بمتكثّر بالمعنى المذكور. ونجعله كبـرى لقولنـا : الواجـب لـيس بممكن، (هكذا بالضرب الأوّل من الأوّل)[1]: الواجب هو ليس بممكن، وكلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر ، ينتج الواجب ليس بمتكثّر[2].

قوله: «من جميع الجهات و الاعتبـارات»، يريـد بالجهـات الأُمـور الخارجيّـة، وبالاعتبارات الأُمور الذهنيّة، و قد تبيّن عدم جواز التركيب عليه تعالى فـي شـيء منهما.

١ـ ما بين القوسين ليس في «م»، وفي «ح» : هكذا من الضرب الأوّل والشكل الأوّل.

٢ـ الشكل الأوّل ما كان الأوسط فيه محمولاً في الصغرى ، موضوعاً في الكبرى . وضروبه أربعة : الأوّل: ما هو مؤلّف من كلّيّتين موجبتين ينتج كلّيّة موجبة . مثاله : كلّ خمر مسكر ، وكلّ مسكر حرام ، ينتج كلّ خمر حرام . واستدلال المصنّف من هذا القسم حيث يقول : إنّ كلّ ذات متكثّرة محتاجة ، وكلّ محتاج ممكن ، ينتج أنّ كلّ ذات متكثّرة ممكنة .

الثاني: ما هو مؤلّف من كلّيّة موجبة وسالبة كلّيّة . مثاله : كلّ خمر مسكر ، ولا شيء من المسكر بنافع ، ينتج لا شيء من الخمر بنافع.

الثالث: ما هو مؤلّف من موجبة جزئيّة ،وموجبة كلّيّة ، ينتج موجبة جزئيّة . مثاله: بعض السائلين فقراء، وكلّ فقير يستحقّ الصدقة، ينتج بعض السائلين يستحقّ الصدقة .

الرابع: ما هو مؤلّف من موجبة جزئيّة، وسالبة كلّيّة، ينتج سالبة جزئيّة. مثاله: بعض السائلين أغنياء، ولا غنيّ يستحقّ الصدقة، ينتج بعض السائلين لايستحقّ الصدقة . **النجاة من الغرق في بحر الضلالات:** ٥٧، **التحصيل،** لبهمنيار: ١١٤، **المنطق،** للمظفّر: ٢١٤.

فائدتان:

الأولى: معنى قولنا: الجزء مقدَّم على الكلّ في الوجودَين ـ أعني الذهنيّ والخارجيّ ـ أنّ الكلّ لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق أجزائه، فهي علل ناقصة لوجوده، والعلّة متقدّمة على المعلول.

الثانية: في قول المصنّف: «كلّ ما فيه كثرة أو قبول قسمة» فائدة حسنة، و ذلك أنّ نسبة القسمة إلى الكثرة نسبة التحليل إلى التركيب، فالقسمة تطرأ على المركّب عند تحليله، و الاجتماع و الكثرة يطرءان على المركّب عند تأليف أجزائه. و لمّا كان كلا الأمرين محالاً على الواجب، أراد أن يشير إلى بطلانهما وإن كان استحالة أحدهما موجباً لاستحالة الآخر: لتلازمها، إذ ما من كثرة إلّا و يمكن عليها التحليل، فلا يَرِد التحليل إلّا على كثرة، لكن أراد التنصيص على ذلك إرشاداً و تنبيهاً.

قال: أصل: حقيقة الواجب أمر واحد ثبوتيّ؛ لأنّه مدلول دليل واحد، و هو امتناع العدم. فلو فرض منه أكثر من ذات واحدة لَاشتركا في حقيقة الواجب و امتازا بأمر آخر، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز. و كلّ مركّب ممكن. لِما عرفت ـ فلا يكونان واجبين. هذا خلف، فحينئذ لايعقل من حقيقة الواجب إلّا ذات واحدة.

أقول: هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة التابعة لوجود الماهيّة في جزئيّات متعدّدة، والمقصود بالذات هنا إثبات الوحدة الشخصيّة له تعالى.

و قد ذكر المصنّف هنا مقدّمة يبني عليها دليلَه، و تكون جواباً عن سؤال يَرِد على دليله، وتقريرها: أنّ حقيقة واجب الوجود أمر واحد ثبوتيّ، أي ليس العدم مفهومه و لا جزءَ مفهومه. و بيّن هذه الدعوى بقوله: «لأنّه مدلول دليل واحد». وبيّن ذلك الدليل الواحد بأنّه امتناع العدم عليه، لما تقدّم من قبلُ في الهداية

السابقة[1]. و إذا امتنع العدم على شيء كان ثبوتيّاً، و هو المطلوب.

و في قوله: «لأنّه مدلول دليل واحد»، إشارة إلى كبرى مضمرة، هي أنّه كلّما كان الدليل واحداً كان المدلول واحداً. و بيان ذلك إمّا على قاعدة الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد[2]، والدليل علّة للمدلول، فإذا كان واحداً كان المدلول واحداً. و أمّا لأنّه قد تبيّن في علم الميزان أنّ الأعمّ من الشيء لايدلّ عليه، بل يجب أن يكون مساوياً له[3]، فإذا كان الدليل واحداً كان المدلول واحداً، و هو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا الدليل على هذه الدعوى فنقول: حقيقة واجب الوجود لايجوز أن يوجد منها أزيد من شخص واحد، إذ لو وُجد أكثر من شخص واحد لاشتركا في حقيقة واجب الوجود، ولابدّ من امتياز كلّ منهما بأمر؛ إذ الاثنَينيّة بدون الامتياز محال، فيلزم كون كلّ منهما مركّباً ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز. و قد تقدّم استحالة التركيب على الواجب.

و أمّا السؤال المقدّر الذي أشار إلى جوابه، فتقريره أنّ واجب الوجود عدميّ، لأنّ وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم، فهو أمر عدميّ. وواجب الوجود ذات مأخوذة مع الوجوب، و ما جزؤه عدميّ فهو عدميّ. و لا يلزم من الاشتراك في الأوصاف العدميّة التركيب؛ إذ البسائط تشترك في سلب ما عداها عنها، و لا تركيب فيها.

---

١. تقدم في صفحة ٦٠.

٢. ذهب الحكماء إلى أنّ الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدّد الآلات و القوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد، و خالف في ذلك أكثر المتكلّمين. **إرشاد الطالبين**: ١٦٩.

٣. **حاشية ملّا عبد الله** بتعليقة مصطفى الحسينيّ الدشتيّ: ٨٩، **المنطق للمظفّر**: ١٠٣.

و تقرير الجواب أن نقول: المراد من واجب الوجود، الذات التي صدق عليها هذا الوصف، لا هذا الوصف. و تلك الذات موجودة لا محالة؛ لأنّ الدليل السابق دلّ على امتناع العدم على ذات الواجب، و ما امتنع عليه العدم فهو موجود، و هو المطلوب.

قال: هداية[١]: كلّ متحيّز مفتقر إلى حيّزه، و كلّ عرض مفتقر إلى محلّه. والحيّز والمحلّ غيرهما، فلا يكون الواجب متحيّزاً و لا عرضاً. و كلّ ما يشار إليه بالحسّ فهو إمّا متحيّز أو عرض، فلا يكون الواجب مشاراً إليه[٢] بالحسّ.

أقول: المتحيّز: هو الحاصل في الحيّز، و الحيّز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوهّم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه، و لو لم تشغله لكان خلاءً.

و عند الحكماء: الحيّز و المكان مترادفان، و يُعبَّر بهما عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ عند أرسطو[٣].

و قال أفلاطون[٤]: هو البعد الخالي عن المادّة[٥].

---

١. **الفصول النصيريّة**: تبصرة.
٢. **الفصول النصيريّة**: بمشار إليه.
٣. أرسطاطاليس، معناه محبّ الحكمة و يقال: الفاضل الكامل. ويقال: التامّ الفاضل. و هو أرسطاطاليس ابن نيقوماخس بن ماخازن. كان أبوه متطبّباً لفليبس أبي الإسكندر، و هو من تلاميذ أفلاطون و إنّه لمّا غاب أفلاطون كان أرسطاطاليس يخلفه، تأثّرت بوادر التفكير العربيّ بتآليفه التي نقلها إلى العربيّة النقلة السريان، و أهمّهم إسحاق بن حنين مؤسس فلسفة المشّائين. من أهمّ كتبه: المقولات، الجدل، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة. تُوفّي و له ستّ و ستّون سنة في آخر أيّام الإسكندر. **الفهرست** لابن النديم: ٣٠٧، **الملل و النحل** ١٢٨:٢، **طبقات الأطبّاء و الحكماء**: ٨٣ **تاريخ الحكماء**: ٤٩.
٤ . أفلاطون بن أرسطوقليس. من مشاهير فلاسفة اليونان، يتتلمذ لسقراط و لمّا اغتِيل سقراط بالسمّ ومات قام مقامه و جلس على كرسيّه، و تتلمذ له أرسطاطاليس أساس فلسفته نظرية الأفكار، فالحقيقة ليست في الظواهر العابرة ولكن في الأفكار السابقة، لوجود الكائن و التي هي مثال له. وقد شاع منه: المُثُل الأفلاطونيّ، من مؤلفاته: الجمهوريّة، السياسيّ، المحاورات. مات سنة ٣٤٧ قبل الميلاد. **الفهرست** لابن النديم: ٣٠٦، **الملل و النحل** ٩٤:٢، **طبقات الأطبّاء و الحكماء**: ٨١ **تاريخ الحكماء**:٣١.
٥. الحيّز عند المتكلّمين: فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه. و قال أرسطو ـ من الحكماء ـ بأنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للظاهر من المحويّ. و قال أفلاطون: إنّه البعد المجرّد عن المادّة، يحلّ فيه الجسم و يلاقيه بجملته و يتّحد به. **اللوامع الإلهيّة**: ٥٠.

و اعلم أنّ كلّ موجود اختص بآخر و سرى فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً، و يكون مع ذلك ناعتاً له، يُسمّى المختصّ حالّاً و المختصّ به محلّاً، فذلك الحالّ يُسمّى عرضاً.

و الإشارة الحِسّيّة لها تفسيران:

أحدهما: أنّها امتداد موهوم أُخذ من المشير، مُنتهٍ بالمشار إليه.

و ثانيهما: أن يقال للشيء: إنّه هنا أو هناك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه ذكر في هذه الهداية ثلاث صفات سلبيّة للواجب تعالى:

الأُولى: أنّه ليس بمتحيّز، و هو ظاهر على تفاسير الحيّز بأجمعها: لأنّ كلّ متحيّز لابدّ أن يكون له امتداد ما للحيّز شاغل له، ذاهب في جهاته، وكلّ ما هو كذلك لا يُعقل مجرّداً عمّا يشغل بامتداده و يمتلئ به و هو الحيّز، و الحكم بذلك ضروريّ. والحيّز غير المتحيّز، فإنّ الشيء لايمتدّ في نفسه بل في غيره، فيكون المتحيّز مفتقراً إلى غيره فيكون ممكناً، فيصدق هنا قياس من الشكل الثاني[1]: الواجب لا يفتقر إلى غيره، و كل متحيّز مفتقر إلى غيره، ينتج أنّ الواجب لايكون متحيّزاً، و هو المطلوب.

الثانية: أنّه ليس بعرض؛ لأنّه قد عُلم من تعريف العرض احتياجه إلى محلّه، ومحلّه غيره، لأنّ المحتاج إليه متقدّم على المحتاج. فلو كان محلّه نفسَه لَزِم تقدّم

---

۱. الشكل الثاني هو الذي يكون الأوسط منه محمولاً على الطرفين، و خاصيّته أنّه لا ينتج إلّا سالبة كلّيّة وسالبة جزئيّة، و أن تكون الصغرى مخالفة للكبرى في الكيفيّة، و أن تكون الكبرى كلّيّة. مثاله: المسلم يعتقد بالقرآن، و كل مَن عبد النار لايعتقد بالقرآن، فالمسلم لايعبد النار. **النجاة من الغرق في بحرالضلالات**: ۵۸، **التحصيل**، لبهمنيار:۱۱۷.

الشيء على نفسه، و هو مُحال. فلو كان الواجب عرضاً لَاحتاج في وجوده وتشخّصه إلى غيره فلا يكون واجباً، هذا خلف.

الثالثة: أنّه لايمكن أن يشار إليه إشارة حسّيّة، و دليله: أنّه لو أُشير إليه بالحسّ لكان إمّا متحيّزاً أو عرضاً، لكنّ اللازم باطل فالملزوم مِثلُه.

بيان الملازمة أنّ كلّ ما انتهى إليه الخطّ الإشاريّ إمّا أن يكون قائماً بذاته ـ أي غير محتاج في وجوده و تشخّصه إلى محلّ يقوم به ـ أو لا يكون، فإن كان الأوّل كان متحيّزاً، و إن كان الثاني كان عرضاً.

و أمّا بطلان اللازم فَلِما تقدّم من استحالة كونه متحيّزاً أو عرضاً.

فائدة: قيّد الإشارة بكونها حسّيّة، احترازاً من الإشارة العقليّة فإنّها غير مستحيلة عليه تعالى، فإنّ كلّ محكومٍ عليه ـ ولو بوجهٍ ما، أو مقصودٍ قصداً ما ـ فهو مشار إليه عقلاً[١].

قال: تبصرة: المعقول من الحلول كون موجود في محلّ قائم به. والواجب حيث يقوم بذاته، استحال عليه الحلول. و المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض. و الواجب حيث إنّه ليس بمتحيّز، استحال حلول الأعراض فيه.

أقول: ذكر في هذه التبصرة صفتين سلبيّتين له تعالى أيضاً:

الأولى: أنّه لا يحلّ في شيء؛ لأنّ المعقول من الحلول في اللغة و العُرف الاصطلاحيّ هو كون موجود سارياً في آخر، قائماً به، ناعتاً له، تابعاً في تحصيل شخصيّته[٢] لذلك المحلّ.

إذا تقرّر هذا فنقول: لو كان الواجب حالّاً في شيء لكان ممكناً، و اللّازم باطل فكذا الملزوم.

---

١. لا يشتبه عليك الإشارة الوهميّة الممتنعة المستلزمة للتشبيه إليه تعالى مع الإشارة العقليّة الممكنة. ن

٢. «م»: تشخّصه.

بيان الملازمة أنّ الواجب حينئذ يكون محتاجاً في تعيينه إلى أمر خارج عن حقيقته. و أمّا بطلان اللازم فقد سبق بيانه.

و أيضاً: لو كان تعالى حالاً في شيء لَزِم الدَّور، لاحتياجه إلى محلّه، لكنّه علّة لمحلّه، لأنّه علّة لسائر ما عداه، فيلزم افتقاره إلى المحلّ و افتقار المحلّ إليه، و هو دور، و الدور محال؛ لاستلزامه كون الشيء مفتقراً إلى ما يفتقر إليه المستلزم لتقدّمه على نفسه المستلزم لوجوده قبل وجوده، و هو ضروريّ الاستحالة.

الثانية: أنّه لا يحلّ فيه شيء و قد بيّنه المصنّف ببيان غير تامّ، و نحن نشير إلى ما ذكره المصنّف أوّلاً، ثمّ نبيّن كونه غير تامّ، ثمّ نذكر ما هو الأَولى في الاستدلال.

أمّا **الأوّل**: فنقول لو حلّ في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيّزاً، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أنّ المحلّ متحيّز تحلّ فيه الأعراض. و أمّا بطلان اللازم فقد تقدّم.

و أمّا **الثاني**: و هو أنّه غير تامّ، فلأنّا نمنع أنّ كلّ محلّ متحيّز، فإنّ السرعة والبُطْء حالّان في الحركة، و الحركة محلّ لهما و هي غير متحيّزة[1].

---

١. الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، المولود في البصرة سنة ٢٦٠هـ.، والمتوفّى في بغداد سنة ٣٢٤هـ من أحفاد أبي موسى الأشعريّ، كان تلميذ أبي عليّ الجبائيّ، و درس عليه أصول المعتزلة و طرق استدلالها، وبعد ذلك اعترض على أُستاذه واختلف معه يوماً في مسألة الصلاح و الأصلح ففارقه، و أعلن تخلّيه عن الاعتزال في مسجد البصرة سنة٣٠٠هـ ، و أسّس المذهب الأشعريّ و نشر علم الكلام بصورة جديدة بين أهل السنّة و الجماعة. و كان يعتقد بقِدم القرآن، و وجود فَرق بين ذات الله و صفاته، و ضرورة رؤية الله يوم القيامة. **الملل و النحل** ١:٨٤، **موسوعة الفرق الإسلاميّة:** ١٠٩.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ لله معاني قائمة بذاته، هي القدرة و العلم و غيرهما من الصفات... و أبو هاشم أثبت أحوالاً غير معلومة لكن يعلم الذات عليها. و جماعة من المعتزلة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات. **كشف المراد:** ٢٢٩، **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ:٣٢٧.

وأيضاً: صفات الواجب قائمة بذاته حالّة فيها عند الأشاعرة[١]، مع أنّ محلّ الصفات ـ و هو ذات الواجب ـ مجرّدة.

و أيضاً: صفات العقول و النفوس عند الفلاسفة حالّة فيها مع أنّها مجرّدات[٢]، فظهر أنّ المحلّ لايجب أن يكون متحيّزاً.

و أمّا **الثالث**: و هو الأَولى في الاستدلال، فنقول: لو حلّ في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء إمّا قديماً أو حادثاً، و اللّازم بقسمَيه باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنّ الحالّ إمّا أن لايسبقه العدم أو يسبقه، و الأوّل القديم و الثاني الحادث، فظهرت الملازمة.

و أمّا بطلان القسم الأوّل، و هو أن يكون الحالّ قديماً، فَلِما سبق من أنّ الواجب واحد و ما عداه ممكن. و أمّا أنّ كلّ ممكن حادث فَلِما يأتي من بيان حدوث العالم.

و أمّا بطلان القسم الثاني، و هو أن يكون الحالّ حادثاً، فلأنّ ذلك الحادث لابدّ له من علّة تامّة، فإمّا أن تكون علّته التامّة ذات الواجب، أو شيئاً من لوازمها أو غير ذلك، لا جائز أن تكون علّته ذات الواجب أو شيئاً من لوازمها، و إلّا لكان قديماً، لأنّ قِدم العلّة يستلزم قِدمَ المعلول عند الحكيم، و إلّا لزم الترجيح بغير مرجِّح، أو فرض ما ليس بتامٍّ تامّاً.

و أيضاً: يلزم أن تكون ذات الواجب قابلة لشيء و فاعلة له، و هو غير جائز

---

١. و نحن نقول: أمّا الحركة بسرعتها و بطئها من الكيفيّات، فإن كانت سريعة فالسرعة شدّة الكيفيّة والبُطء ضعفها و من الأمور الانتزاعية، و لا يرد على المصنف هذا النقص. ن

٢. و اعلم أنّ أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ المعلول الأوّل هو العقل الأوّل، و هو مجرّد عن الأجسام والموادّ في ذاته و تأثيره معاً. **كشف المراد**: ١٣١.

عندهم أيضاً. و لايجوز أن تكون علّة ذلك الحادث أمراً مغايراً لذات الواجب، و إلّا لزم إمكان الواجب، و اللازم كالملزوم في البطلان.

بيان الملازمة أنّه يفتقر حينئذ في كونه موصوفاً بتلك الصفة إلى وجود علّتها، و في كونه عارياً عنها إلى عدمها، و هما مغايران له. و كلّ مفتقر إلى غيره ممكن، فثبت الملازمة. و أمّا بطلان اللازم فقد سبق.

قال: تبصرة: المفهوم من الاتّحاد صيرورة الاثنين واحداً[١]، و هو مُحالٌ عقلاً فلا يتّحد الواجب بشيء[٢].

أقول: يريد بيان أنّه لا يتّحد بشيء من الموجودات. و نُقل عن بعض متألّهة الحكماء و بعض صوفيّة الإسلام تجويزه، و زعم النصارى أنّه قد ورد في الإنجيل دعوى المسيح الاتّحاد مع الله تعالى[٣]. والذي يُفهم من الاتّحاد هو صيرورة موجود واحد بعينه موجوداً واحداً آخر بعينه من غير استحالة ولاتركيب، حتّى يكون هناك شيء واحد هو هذا و هو ذاك بعينهما. و هو مُحال في بداهة العقل الصحيح عند تصوّره معنى الاتّحاد المذكور على ما ينبغي. وقد ننبّه على ذلك فنقول: لو اتّحد

---

١. **الفصول النصيريّة**: المفهوم من الاتّحاد صيرورة شيئين شيئاً واحداً.

٢. المفهوم الحقيقيّ من الاتّحاد هو أنّ يصير شيء بعينه شيئاً آخر. و معنى قولنا: «بعينه»، أنّه صار من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمّ إليه شيء شيئاً آخر. و هذا المعنى الحقيقيّ على وجهين. أحدهما أن يكون هناك شيئان، كزيد و عمرو مثلاً، فيتّحدان، ثانيهما: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير بعينه شخصاً، آخر غيره، فهو تعالى لا يتّحد بشي من الموجودات على كلا المعنيين. **كشّاف اصطلاحات الفنون** ٢:١٤٦٨.

٣. إنّ وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالّاً في غيره، و خالف فيه بعض النصارى القائلين بأنّه تعالى حالّ في المسيحعليه‌السلام، و بعض الصوفيّة القائلين بأنّه تعالى حالّ في بدن العارفين. و هذا لاشكّ في سخافته. **كشف المراد**: ٢٢٧، **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ: ٣٢٥.

الواجب بغيره لزم اجتماع النقيضَين، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنّهما لو اتّحدا لزم صيرورة الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها، فيلزم أن يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك و بالعكس، فيلزم كون كلّ منهما جائز العدم وغير جائز العدم، وهو جمع بين النقيضين، فثبت المدّعى وهو امتناع الاتّحاد عليه تعالى.

قال: تبصرة: الألم و اللّذّة تابعان للمزاج، و المزاج عرض. و حيث إنّ الواجب ليس محلاًّ للأعراض استحال عليه الألم و اللّذّة.

أقول: هاتان أيضاً صفتان سلبيّتان. و اللّذة عند بعض المتكلّمين هي الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الاعتدال، و الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد.

و عند بعض المعتزلة: أنّ اللّذّة هي إدراك متعلّق الشهوة، و الألم إدراك متعلّق النفرة[1]. و الشهوة هي الميل إلى ما يعتقد أو يظنّ أنّه ملائم للمزاج، و النفرة هي الهرب عمّا يظنّ أو يعتقد أنّه منافٍ للمزاج.

و قالت الحكماء: اللّذّة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، و الألم إدراك المنافي من حيث هو منافٍ[2].

إذا تقرّر هذا فنقول: يستحيل عليه الألم و اللّذّة بالتفسير الأوّل؛ لأنّهما ما يتوقّفان على المزاج، والمزاج عرض، لأنّه من الكيفيّات الملموسة، و كلّ كيفيّة ملموسة عرض، فيكون المزاج عرضاً، و الواجب ليس بعرض فيستحيل عليه الألم

---

١. قالت المعتزلة: إنّ المدرَك إن كان متعلّق الشهوة كالحكّة في حقّ الأجرب، كان إدراكه لذّة. و إن كان متعلّق النفرة كما في حقّ السليم، كان إدراكه ألماً. **تلخيص المحصّل**: ١٧١، **إرشاد الطالبين**:٢٣٣.

٢. قال ابن سينا: إنّ اللذّة إدراك الموافق، و الألم إدراك المنافي. **تلخيص المحصّل**، ١٧١:٤٦٦.

و اللّذة. و كذلك يستحيلان عليه بالتفسير الثاني؛ لتوقّفهما على المزاج أيضاً، و هو مستحيل عليه تعالى.

و إمّا على تفسير الحكماء فيمتنع عليه الألم عندهم، لأنّ ما عدا الواجب معلول لذاته، و العلّة تجامع المعلول في الوجود، و المنافي لا يجامع ما ينافيه، فامتنع عليه الألم. و أمّا اللّذة فتنقسم إلى: لذّة حسّيّة و إلى لذّة عقليّة، فاللذّة الحسّيّة هي ما أُدرِكَت بإحدى الحواسّ العشر[1]، و هي ممتنعة عليه تعالى، لتوقّفها على المزاج أيضاً.

و إمّا اللّذّة العقليّة فأثبتها الحكماء له تعالى[2]، قالوا: لأنّه مُدرِك لذاته، و ذاته أعظم الذوات وأجلّها، وإدراكه أقوى الإدراكات و أتمّها، فيكون أعظَمَ مُدرِك لأجلّ مدرَك بأتمّ إدراك. و يدرك أيضاً حقائق الأشياء على ما هي عليه بأسبابها و لوازمها إدراكاً كلّيّاً[3] يمتنع زواله. و بعضُ مَن أثبت اللذّة العقليّة منع من إطلاق هذه اللفظة عليه تأدّباً مع الشرع الشريف، حيث لم ترد هذه اللّفظة فيه[4].

قال: تبصرة: الضدّ عرض يعاقبه عرض آخر في محلّه، و ينافيه فيه، و الندّ هو المشارك في الحقيقة. و قد ثبت أنّ الواجب ليس بعرض، و لا يشاركه غيره في حقيقته، فلاضدَّ و لا ندّ

---

١. وهي: السمع و البصر و الشمّ والذوق و اللمس و الحسّ المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة والمفكّرة.

٢. قالت الحكماء: اللذّة هي إدراك الملائم، و هو تعالى عالم لذاته بذاته، و أشدّ الملائمات بالقياس إليه هو ذاته تعالى، فلذّته أعظم اللذّات. **تخليص المحصّل**: ٤٥٠.

٣. تقييدُ إدراكه تعالى بقيد الكلّيّ من قِبَل الحكماء على مبني المتكلّمين تقييدٌ لغوٌ لأنّه على مبنى أهل الكلام علمُه تعالى يتعلّقُ بكلّ معلومٍ جزئياً كان أو كلّيّاً، و لا يوجب ذلك التعلّق أيَّ تغيّرٍ في علمه الذاتيّ.ن

٤. قال العلّامة في **كشف المراد**: و قد يعني بالألم إدراك المنافي، و باللذّة إدراك الملائم. فالألم بهذا المعنى منفيّ عنه؛ لأنّ واجب الوجود لا منافي له. و أمّا اللذّة فقد اتّفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى؛ لأنّه مدرك لأكمل الموجودات، أعني ذاته، فيكون ملتذاً به. و المصنّف كأنّه قد ارتضى هذا القول، وهذا مذهب ابن نوبخت و غيره من المتكلّمين؛ إلّا أنّ إطلاق لفظ الملتذّ عليه يستدعي الإذن الشرعيّ. **كشف المراد**: ٢٢٩.

له.

أقول: يريد أن يبيّن أنّه تعالى لا ضدّ له و لا ندّ له، فهنا مسألتان:

الأولى: أنّه لا ضدّ له. والضدّ يقال على ثلاثة معانٍ:

الأوّل: عند الجمهور يقال على مساوٍ في القوّة لشيءٍ آخر، ممانع له في الوجود و الفعل. والواجب لا ضدّ له بهذا المعنى[١]؛ إذ كلّ ما سواه رشحة من رشحات فيض جوده. و المعلول لايساوي العلّة ولايمنع وجودها و إلّا لَنافاها، فليزم كون المعلول منافياً لوجود نفسه، وهو محال. والمصنّف لم يتعرّض لإبطال هذا القسم.

الثاني: الضدّان عرضان وجوديّان يصحّ تعاقبهما على محلّ واحد، و يمتنع اجتماعهما فيه، وبينهما غاية الخلاف، و هذا تعريف الحكماء و يسمّي حقيقيّاً.

الثالث: الضدّان عرضان وجوديّان يصحّ تعاقبهما على محلّ واحد، و يمتنع اجتماعهما فيه. و هذا تعريف عامّة أهل العلم و يُسمّى مشهوريّاً.

و التعريف الثاني أخصّ من الثالث مطلقاً، فإنّ الثاني يستلزم الثالث ضرورة دون العكس، فإنّ الصُّفْرة و الحُمرة ضدّان بالثالث دون الثاني: إذ ليس بينهما غاية الخلاف، و السواد و البياض ضدّان بهما. والمصنّف نفى الضدّيّة عنه بالمعنى الثالث، إذ لم يتعرّض لذكر غاية الخلاف، و يلزم منه نفيها بالمعنى الثاني؛ لأنّ نفي العام يستلزم نفي الخاصّ، مع أنّ الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه دالّ على نفي الثاني.

و تقريره أنّ الضدَّين بالتفسير المذكور عرضان، فلو كان للواجب ضدّ لكان الواجب عرضاً، لكنّ اللازم باطل بما تقدّم فالملزوم مثله، و الملازمة ظاهرة.

---

١. مضافاً إلى ما استدلّه الشارح نقول: إنّه تعالى فعليّة محضةٌ، ولا ينبغي لذاته الوجوبيّ القوة التي من خواصّ الممكن. ن

الثانية: أنّه لا ندّ له. و النِدّ هو المِثْل و النظير، و المثل للشيء هو المساوي في حقيقته. و قد ثبت ببرهان التوحيد السابق أنّه لايوجد من حقيقة الواجب لذاته إلّا فرد واحد، فلو وُجد له مساوٍ في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنين، وهذا خلف.

و اعلم أنّ هنا دقيقةً جليلة يجب أن يُنبَّه عليها ليتحقّق معنى قولنا: لا مِثلَ له، فنقول: ليس المراد من أنّه[1] لا مِثل له في الخارج أنّ الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعيّة لها أفراد ذهنيّة، و لايوجد من تلك الأفراد إلّا فرد واحد و باقي الأفراد يمتنع وجودها خارجاً؛ لأنّ تلك الحقيقة لذاتها تقتضي وجوب وجودها، فلا يجوز اتّصاف شيء من أفرادها بالعدم و إلّا لَاتّصفَت الحقيقة ـ التي هي في ضمن ذلك الفرد ـ بالعدم، و ما يقتضي وجوب وجود نفسه لا يتّصف بالعدم. فلو قلنا بانتفاء المِثْل بهذا المعنى لزم منه وجود المثل، بل ينبغي أن يتحقّق أنّ الواجب مفهومه مفهوم شخصيّ لاأفراد له ذهناً ولا خارجاً.

و بالجملة ليس بكلّيّ بل هو جزئيّ حقيقيّ. و تشخّصه عين مفهومه، و سلب المِثل عنه إنّما هو بالمناسبة، كما نقول: ليس له ما نِسْبته إليه كنسبة زيد إلى عمرو في الإنسانيّة. فالسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط، أي لا يُتصوَّر له مِثل، لا أنّ هناك مِثلاً متصوّراً غير موجود. و يظهر ممّا ذكرنا جواب مغالطةٍ على وجود شريك الباريء.

تقريرها: شريك الباريء عبارة عمّا يشارك الباريءَ تعالى في النوع، و كلّ ما يشارك الباريءَ في النوع يترتّب عليه لوازم ذلك النوع. و من لوازمه وجوب الوجود

---

۱. «م»: قولنا.

خارجاً، فيكون الشريك واجباً في الخارج بعينِ ماهيّته، فيكون موجوداً، و هو المطلوب.

و الجواب بمنع المقدّمة الأُولى و هي صغرى المغالطة: فإنّه ليس هناك مفهوم من المفهومات ولاحقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الأمر المشاركةُ المذكورة كما بيّناه في الدقيقة، و الإيجاب يفتقر إلى تحصيل موضوع ولو في الذهن يثبت له في حدّ ذاته المحمول، و إذا انتفى شرط الإيجاب كذبت الموجبة المذكورة.

قال: أصل: قد ثبت أنّ وجود الممكن من غيره، فحال إيجاده لايكون موجوداً، لاستحالة إيجاد الموجود، فيكون معدوماً، فوجود الممكن مسبوق بعدمه. و هذا الوجود يُسمّى حدوثاً والموجود مُحدَثاً، فكلّ ما سوى الواجب من الموجودات مُحدَث.

أقول: لمّا فرغ من الصفات السلبيّة شرع في الثبوتيّة، و هي و إن كانت وجوديّة و الوجود أشرف فتستحقّ التقديم، لكنّه أخّرها ليُعلم من السلبيّات استحالة مماثلته للجسمانيّات، فلا يُتصوَّر أنّ صفاته كصفات غيره من الموجودات. و أيضاً متابعةً لقوله تعالى:﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾[1].

و لمّا كان من جملة الثبوتيّات أنّه تعالى قادر، أصّل هذا الأصل لاحتياجه إليه في إثبات القدرة له تعالى، و ذكره فيه بحثَين:

الأوّل: أنّ كلّ ما سوى الواجب مُحْدَث بالزمان؛ لأنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، و كلّ ممكن مُحْدَث، ينتج: كلّ ما سوى الواجب مُحدَث.

---

١. الرحمن: ٧٨. و الحقّ أنّ دفع الشارح من تقدّم السلبيّة على الثبوتيّة غير سديد، لأنّه كان بإمكان المصنّف أن يدرج امتناع مماثلة الواجب مع الممكن في الثبوتيّات أيضاً، و تقدُّم السلبيّات على الثبوتيّات في الآية لدليل آخر لرعاية السجع. ن

أمّا الصغرى فلِما تقدّم من أنّ الواجب ليس إلّا واحداً، فتعيّن أن يكون ما سواه ممكناً.

و أمّا الكبرى فلأنّ الممكن ـ من حيث إنّه ممكن ـ لا وجود له من ذاته، فوجوده من غيره. فحال إيجاد الغير له إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا جائز أن يكون موجوداً، وإلّا لزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وهو محال. وأيضاً يلزم أن يكون له وجود ليس من الغير، و هو خلاف الفرض. فتعيّن أن يكون معدوماً، فيكون حادثاً إذ لا نعني بالحدوث إلّا مسبوقيّة الوجود بالعدم. و هذا الدليل يدلّ على حدوث كلّ ما عدا الواجب جسماً كان أو عرضاً أو مجرّداً؛ لشمول الإمكان لكلّ واحد منها. و إنّما قيّدنا الحدوث بالزمانيّ؛ لأنّ الحدوث يقال على معنَيَين:

أحدهما: زمانيّ، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم سَبقاً لا يجتمع السابق مع المسبوق، بأن يكون العدم في زمان، والوجود في زمان آخر بعده.

و **ثانيهما:** ذاتي، و هو كون الوجود مسبوقاً بالغير، و هو لا ينافي القِدم الزمانيّ.

و **بيانه**: أنّ الممكن لمّا لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره فكان ـ بالنظر إلى ذاته ـ لايستحقّ الوجود، و إنّما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته. فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلاً له من ذاته واستحقاق الوجود حاصلاً له من غيره، و ما بالذات أسبق ممّا بالغير، فيكون عدم استحقاق الوجود سابقاً على الوجود المعنيّ بالحدوث الذاتيّ. و في قول المصنّف: «و هذا الوجود يُسمّى حدوثاً» تسامح؛ لأنّ الحدوث كيفيّة الوجود، و الوجود متقدّم عليها تقدُّم الموصوف على الصفة، فلا يكون نفسَه.

قال: و استحالة حوادث لا إلى أوّل ـ كما يقوله الفلسفيّ ـ لا يحتاج إلى بيان طائل بعد ثبوت إمكانها المقتضي لحدوثها.

أقول: هذا هو البحث الثاني في هذا الأصل. و اعلم أنّ الفلاسفة لمّا قالوا بِقِدَم العالم جوّزوا تحقّق حوادث لا إلى أوّل قبل كلّ حادث، و هكذا إلى غير النهاية؛ وذلك لأنّهم يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع أفراده في الوجود الخارجيّ، وترتيبها أحد الترتيبَين: إمّا الطبيعيّ أو الوضعيّ، فلذلك جوّزوا حوادث لا إلى أوّل؛ لأنّها و إن كانت مترتّبة لكن لا تجتمع أجزاؤها في الوجود. و المتكلّمون منعوا من ذلك[١]، و لهم على أبطال ذلك دلائل أشار المصنّف إلى أمتنها.

و تقريره أن يقال: مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها ـ من حيث مجموعيّته ـ ممكن، و كلّ ممكنٍ عدمُه سابق على وجوده. ينتج: مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيّته عدمه سابق على وجوده.

أمّا الصغرى فلأنّ المجموع متوقّف على أجزائه، و أجزاؤه غيره. و كلّ متوقّف على غيره فهو ممكن.

و أمّا الكبرى فلأنّ إمكانه مقتضٍ لحدوثه. أمّا أوّلاً فلِما تقدّم، و أمّا ثانياً فلأنّ إمكانه الذاتيّ لذاته، و وجوده مقتضي علّةٍ خارجة عن ذاته، و ما بالذات أقدم ممّا بالغير، فوجوده مسبوق بلا وجوده، وإمكانه يقتضي أن لا وجود له من حيث هو، و لازم اللازم لازم، فلا وجوده من حيث هو مقتضي ذاته، ولا وجوده عبارة عن

---

١. قال المحقّق الطوسيّ في **تلخيص المحصّل**: إنّ إثبات القادريّة لله تعالى مبنيّ على حدوث العالم وإبطال حوادث لا إلى أوّل. ثمّ قال: و اعلم أنّ القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه الفعل و أن لا يصدر، و هذه الصحّة هي القدرة. و إنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة. و الفلاسفة لاينكرون ذلك، إنّما الخلاف في الفعل مع اجتماع القدرة و الإرادة، هل يمكن مقارنة حصولها معها أو لا يمكن بل إنّما يحصل بعد ذلك؟ و الفلاسفة ذهبوا إلى أنّه مع اجتماع القدرة و الإرادة يجب حصول الفعل. و لقولهم بأزليّة العلم و القدرة، و كون الإرادة علماً خاصّاً حكموا بقِدم العالم. **تلخيص المحصّل**: ٢٦٩.

عدمه. و إذا كان المجموع ـ من حيث هو مجموع ـ مسبوقاً بعدمه كان منقطعاً، إذ أفراده متتابعة شيء بعد شيء. فإذا انتهى بها الحال إلى أن لا يكون لشيء منها وجود فقد انقطع تتالي الأفراد عند ذلك الجزء الذي انتهى الموجود عنده، و قد فرض ذاهباً إلى غير نهاية، و هذا خلف.

قال: مقدّمة: كلّ مؤثّر إمّا أن يكون أثره تابعاً للقدرة و الداعي، أو لا يكون، بل يكون مقتضى ذاته. والأوّل يُسمّى قادراً، و الثاني يُسمّى موجباً. و أثر القادر مسبوق بالعدم؛ لأنّ الداعي لا يدعو إلّا إلى معدوم. و أثر الموجب يقارنه في الزمان؛ إذ لو تأخّر عنه لكان وجوده في زمان دون آخر. فإن لم يتوقّف على أمرٍ غير ما فرض مؤثّراً كان ترجيحاً من غير مرجِّح، و إن توقّف لم يكن المؤثّر تامّاً و قد فرض تامّاً، هذا خلف.

أقول: هذه مقدّمة يفتقر إليها في إثبات قادريّته تعالى، و فيها بحثان:

الأوّل: أنّ الفاعل إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً على سبيل الانفصال الحقيقيّ؛ لأنّه إمّا أن يكون بحيث يصحّ منه الفعل و الترك أو لا. و الأوّل المختار، و الثاني الموجب.

و بيانه: أنّ الفاعل إمّا أن يكون فعله تابعاً لقصده و داعيه أو لا يكون، بل لقاسرٍ أو لطبع المحلّ. والأوّل المختار، والثاني الموجب. وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الأرض في مصالحه ومهمّاته، و بين حركته حال إلقائه من شاهق و حركات نبضه، فإنّه يجد من نفسه في الأوّل بحيث يمكنه الفعل ويمكنه الترك و يترجّح أحدهما بانضياف مَيلٍ جازم منه إلى وقوعه، و ذلك الميل تابع لتصوّر جلب نفع أو دفع ضرر. وفي الثاني يجد من نفسه بحيث لايقدر على أن لاتصدر منه الحركة، حتّى لو أراد عدمها و جزم به لم يؤثّر ذلك شيئاً، فهذا فرق بين الموجب و المختار.

الثاني: أنّ فعل المختار حادث، و فعل الموجب لايتخلّف عنه. و الأوّل هو

المعركة العظيمة بين الحكماء و المتكلّمين؛ لأنّه قد اشتهر عند الحكماء عدم القول باختيار الصانع، لقولهم بقِدَم العالم المستلزم لإيجاب الفاعل.

والمتأخّرون نقلوا خلاف هذا المشهور و قالوا: إنّ المحقّقين من الحكماء يقولون باختيار الصانع. بل إنّما محلّ النزاع بينهم أنّ فعل المختار هل يجوز تأخّره عنه أم لا؟

فالحكماء قالوا: لايجوز. وفسّروا المختار بأنّه الفاعل بقدرة و إرادة، فإذا انضمّت الداعية إلى القدرة يجب أن يكون الفعل معها بالزمان؛ لأنّ الفاعل مع الداعي يصير علّة تامّة، والعلّة التامّة لايتأخّر معلولها عنها، و قدرة الله تعالى وإرادته قديمتان، فوجب عندهم قِدَم العالم[1].

وأمّا المتكلّمون فإنّ أكثرهم جوّزوا تخلّف الأثر عن مجموع القدرة و الداعي، بل أوجبوه؛ لإحالتهم الداعي إلى موجود، فلذلك أوجبوا حدوث العالم.

واستدلّ المصنّف على أنّ فعل المختار لابدّ أن يكون حادثاً زمانياً بأنّه لو لم يكن متأخّراً عنه لكان موجوداً معه لايتخلّف عنه، فيلزم دعوة الداعي إلى إيجاد

---

١. قال المصنّف في **أرشاد الطالبين** بعد تعريف فاعل المختار و الموجَب: واعلم أنّه قد اشتهر بين القوم ـ أعني المتكلّمين ـ أنّ الفلاسفة قائلون بإيجاب الله تعالى بالمعنى المذكور، و المحقّقون ينفون صحّة هذا النقل عنهم، ويقولون بأنّهم يقولون باختياره تعالى. و قد حقّق المحقّق الطوسيّ موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه، و قال: إنّ الحكماء يقولون: كلّ فاعلٍ فعل بإرادة مختار، سواء قارنه فعله في زمانه أو تأخّر عنه. وموضع الخلاف بين الحكماء و المتكلّمين في الداعي، وذلك لأنّ الحكماء يجوّزون تعلّق الداعي بالموجود، و مع انضمامه إلى القدرة يجب وقوع الفعل، و حيث إنّ القدرة والداعي أزليّان فالفعل أزليّ، فمِن ثمّ قالوا بقدم العالم. و المتكلّمون يقولون: إنّه لايدعو إلّا إلى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان. ويقولون: إنّ هذا الحكم ضروريّ؛ إذ لو دعا إلى الموجود لزم تحصيل الحاصل، و هو محال. **إرشاد الطالبين**: ١٨٣.

الموجود و قصد القاصد إلى تحصيل الحاصل، و هو ضروريّ الاستحالة.

و استدلّ على أنّ فعل الموجب يجب مقارنتُه، بأنّه لولاه لكان وجوده فيما بعد إمّا أن لايتوقّف على أمر آخر غير ما فرضناه أوّلاً أو يتوقّف. والأوّل يلزم منه الترجيح بغير[1] مرجِّح، و الثاني يلزم منه أن لايكون ما فرضناه أوّلاً فاعلاً تامّاً، والفرض أنّه تامّ، هذا خلف.

قال: نتيجة: الواجب المؤثّر في الممكنات قادر؛ إذ لو كان موجباً لكانت الممكنات قديمة؛ لِما عرفت. و اللازم باطل؛ لِما تقدّم، فالملزوم مِثلُه.

أقول: النتيجة هي القول اللازم عن القياس لذاته. ولم يسبق هنا قياس هذه نتيجته، لكن لمّا ذكر الأصلين السابقين ـ وهما العمدة في الدليل على كون المؤثّر قادراً ـ سُمِّي صورة القياس و بيان ملازماته ونفي تاليه نتيجةً على سبيل المجاز. وأشار إلى توجيه الدليل بما تقريره أن نقول:

الواجب تعالى قادر: لأنّه لولاه لكان موجباً، ولو كان موجباً لزم قِدم العالم. ينتج: لو لم يكن قادراً لزم قدم العالم، و التالي باطل، فالمقدَّم مِثلُه.

أمّا الملازمة الأُولى فَلِما تقدّم من الحصر في القادر و الموجب في المقدّمة السابقة.

وأمّا الملازمة الثانية فلأنّه لو كان موجباً فإمّا أن يتوقّف صدورُ العالم عنه على أمر غير ذاته أو لايتوقّف. فإن توقّف فالموقوف عليه لايكون حادثاً وإلّا لزم التسلسل، فتعيّن أن لا يتوقّف على شرط أو يتوقّف على شرط قديم. وهما يستلزمان قدم العالم لقدمه تعالى و وجوب الأثر للمؤثّر الموجب، كما ذكر في المقدّمة السابقة.

---

١. «م»: بلا.

وأمّا بطلان اللازم فقد تقدّم. و هذا الدليل مبنيّ على حدوث العالم، و قد أورد الحكماء عليه إيرادات.

فتقريره على وجه لايتوقّف على حدوث العالم **أولى**، بأن نقول: الواجب مختار؛ لأنّه لو كان موجباً لكان إمّا أن يتوقّف تأثيره في حدوث العالم على شرط غير ذاته أو لا.

فإن لم يتوقّف يلزم قدم الحوادث الزمانيّة، و هو باطل بالضرورة. وإن توقّف، فإن كان الشرط قديماً لزم المحذور المذكور آنفاً. وإن كان حادثاً يلزم القول بحوادث لا أوّل لها، و قد تقدّم بطلانه. فثبت اختياره تعالى من غير احتياج إلى إثبات حدوث العالم.

ثمّ **نقول**: قد ثبت أنّ فعل المختار محدث بالزمان، فيكون العالم محدثاً حدوثاً زمانيّاً، فثبت حدوث العالم والاختيار سالمين عمّا ذكروه من الاعتراضات.

قال: إلزام: الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته، و كلّ موجب لذاته لاينفكّ أثره عنه[1]، فيلزمهم أنّه إذا عُدِم شيء في العالم، أن يُعْدَم الواجب؛ لأنّ عدم ذلك الشيء إمّا لعدم شرطه أو لعدم جزء علّته. والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتّى ينتهي إلى الواجب؛ لأنّ الموجودات بأسرها تنتهي في سِلْسِلة الحاجة إلى الواجب، فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء المفروض إلى الواجب لذاته. وليس لهم بحمد الله عن هذا الإلزام مفرّ.

أقول: هذا دليل آخر على الاختيار و سمّاه إلزاماً دون الأوّل: لأنّ اللازم من هذا ـ و هو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث ـ مُحال عند الكلّ. واللازم في الأوّل ـ و هو قِدَم العالم ـ غير محال عند الفلاسفة، فلهذا ألزمهم المحال لو

---

١. قالت الفلاسفة: إنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. وذلك يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعليّة، فيكون فعله قديماً لعدم انفكاك أثره عنه. **تلخيص المحصّل** ١٠٢.

قالوا بالإيجاب، بخلاف الأوّل.

وتقرير الإلزام أن نقول: لو كان الله تعالى موجباً لذاته لزم من عدم أيّ شيء فُرِض في العالم عدم الواجب. لكنّ اللازم باطل اتّفاقاً، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة يتمّ بمقدّمات لايختلفون في حقّيّتها:

الأُولى: أنّ الواجب عندهم موجِب لذاته، كما هو المشهور في النقل عنهم، وأنّ جميع الموجودات تنتهي في سِلسلة الحاجة إليه.

الثانية: أنّ العلّة التامّة عندهم عبارة عن جميع ما يتوقّف عليه التأثير من حصول الشرائط وارتفاع الموانع، وأنّه متى حصلت وجب وجود المعلول.

الثالثة: أنّ عدم المعلول يستند إلى عدم علّته أو جزء علّته أو شرط علّته.

إذا تقرّرت هذه المقدّمات فنقول: إذا عُدِم شيء ما مِن العالم فعدمه إمّا لعدم علّته القريبة، أو لعدم جزئها، أو لعدم شرطها. و ننقل الكلام حينئذ إلى عدم تلك العلّة و جزئها و شرطها و نقول: عدمها إمّا لعدم علّتها أو لعدم جزئها أو لعدم شرطها، وهكذا حتّى ينتهي الكلام إلى العلّة الأُولى. فيلزم عدم الواجب لذاته، هذا خلف. وليس لهم عن هذا الإلزام مفرّ إلّا أن يقولوا بعدم صدق واحدة من هذه المقدّمات، والفرض أنّهم لم يقولوا بعدم شيء من ذلك، فيتمّ الإلزام، و هو المطلوب.

قال: نقض: قالت الفلاسفة: الواحد لا يَصْدُر عنه إلّا واحد[1]. و كلّ شبهة لهم على هذه

---

١. قال المحقّق الطوسيّ في **تلخيص المحصّل**: العلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. احتجّوا بأنّ مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولَين، غير مفهوم كونه مصدراً للآخر، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلَين في ماهيّة المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركّباً، وإن كانا خارجَين كانا معلولَين فيكون الكلام في كيفيّة صدورهما عنه كالكلام في الأوّل، فيفضي إلى التسلسل. والجواب: أنّ مؤثريّة الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتيّاً، و إذا كان كذلك بطل قولهم. **تلخيص المحصّل**: ٢٣٧.

الدعوى في غاية الركاكة. ولذلك[1] قالوا: لايصدر عن البارئ تعالى بلاواسطة إلّا عقل واحد[2].

أقول: النقض في اصطلاح المناظرين يقال على معنَيَين: إجماليّ و تفصيليّ. فالإجماليّ هو تخلّف الحكم المدّعى ثبوتُه نفياً أو إثباتاً عن دليل المعلّل، والتفصيليّ هو منع مقدّمة من مقدّمات الدليل، و يقال مجازاً على مطلق المنع الخالي عن السند. ويمكن حمل كلام المصنّف على كلّ واحد منها كما يجيء.

إذا عرفت هذا فنقول: قالت الفلاسفة: الباري تعالى واحد حقّاً من جميع الجهات والاعتبارات، وكلّ واحد حقّاً لايصدر عنه إلّا واحد، فالباري لايصدر عنه إلّا واحد، و ذلك الواحد هو العقل، فالصادر عن الباري بلا واسطة ليس إلّا العقل.

فهنا دَعْويان:

الأُولى: أنّه واحد حقّاً، وهذا تقدّم بيانُه. وإنّ كلّ واحد حقّاً لايصدر عنه أكثر من واحد. ولهم على هذه الدعوى شُبَه، أشهرها و أمتنها هو أنّ الواحد حقّاً لو صدر عنه أكثر من واحد لكان لكلٍّ مصدريّة تغاير مصدريّة الآخر، بدليل تصوّر إحداهما حال الغفلة عن الأخرى، والمصدريّتان ثبوتيّتان؛ (لأنّهما نقيضتان لـلّامصدريّة العدميّ)[3] ونقيض العدميّ ثبوتيّ. فالمصدريّتان إن دخلتا أو إحداهما

---

١. **الفصول النصيريّة**: و كذلك.

٢. واعلم أنّ أكثرالفلاسفة ذهبوا إلى أنّ المعلول الأوّل هو العقل الأوّل، و هو موجود مجرّد عن الأجسام والموادّ في ذاته وتأثيره معاً. ثمّ أنّ ذلك العقل يصدر عنه عقل و فلك لتكثّره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته و من فاعله. ثمّ يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و فلك ثان، وهكذا ألى إن ينتهي إلى العقل الآخر و هو المسمّى بالعقل الفعّال. **كشف المراد:** ١٣١.

٣. ما بين القوسين في «خ» «ن»: لأنّهما نقيضا اللّا مصدريّة، العدميّ.

في ماهيّة ذلك الواحد لـزم التركيـب فيـه، وهـو خـلاف الفـرض، وإن خرجتـا أو إحداهما لزم التسلسل، لأنّ ذلك الخارج معلول أيضاً، فننقل الكلام إليـه ويلـزم مـا قلناه.

والجواب بالنقض: إجمالاً بالصدور الواحد، فإنّه أمر ثبوتيّ يلـزم مـن دخولـه التركيب ومن خروجه التسلسل، وتفصيلاً بمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج، فإنّ المصدريّة من الأُمور الاعتباريّة التـي لا وجـود لهـا خارجـاً؛ لأنّهـا مـن قبيـل الإضافات. وهي ليست بمتحقّقة خارجاً عندنا وإلّا لزم التسلسل، فحينئذٍ نختـار أنّ المصدريّة خارجة ولايلزم التسلسل؛ لعدم احتياج ذلك الأمر الاعتباريّ إلى علّة.

الثانية: أنّ الصادر عنه أوّلاً بلا واسطة هو العقل، وبيان هـذه الـدعوى موقـوف على تصوّر أقسام الممكن.

قالوا: الموجود الممكن إمّا أن يفتقر إلى موضوع أو لا. والمراد بالموضوع هـو المحلّ المقوّم لما يحلّ فيه، فـإن كـان الأوّل فهـو العـرض، وإن كـان الثـاني فهـو الجوهر. فإمّا أن يكون محلّاً، أو حالًّا، أو مركّباً منهما، أو ليس واحـداً مـن الثلاثـة. فإن كان محلّاً فهو المادّة، وإن كان حـالاً فهو الصورة، وإن كان مركّبـاً منهمـا فهـو الجسم، وإن لم يكن واحداً من الثلاثة فهو المجرّد. فإن افتقر في كمالاته إلى البدن فهو النَّفْس، و إن لم يفتقر فهو العقل.

إذا تقرّر هذا قالوا: لايجوز أن يكون الصـادر الأوّل عنـه عرضـاً؛ لأنّ العـرض مفتقر إلى الموضوع فهو يستدعي سبقيّته. فلو كان هو الأوّل لَتقدّم على محلّـه. ولا مادّة؛ وإلّا لكانت صالحة للتأثير، لكنّ المادّة لاتصلح؛ لأنّها قابلـة والفاعـل لايكـون قابلاً. ولا صورة؛ لأنّها مفتقرة في فاعليّتها إلى المادّة فـلا تكـون سـابقة عليهـا. ولا جسماً؛ لتركّبه، فيكون الصادر اثنين لا واحداً. ولا نفساً؛ لأنّها تتوقّف في فعلها على

الآلة، فتستدعي سبقيّتها. فلم يبقَ إلّا العقل، و هو المطلوب. هذا تقرير ما قالوه[1]، وقد عرفتَ ضَعف مَبناه.

قال: والعقل فيه كثرة، هي: الوجوب والإمكان، وتعقّل الواجب و تعقّل ذاته؛ ولذلك صَدَر عنه عقل آخر، ونفس، وفلك مركّب من الهيولى والصورة. ويلزمهم أنّ أيّ موجودين فُرِضا[2] في العالم كان أحدهما علّة للآخر بواسطة أو بغيرها. وأيضاً[3]: التكثّرات التي في العقل الأوّل إن كانت موجودة صادرة عن الباري تعالى، لزم صدورها عن الواحد، و إن صدرت عن غيره لزم تعدّد الواجب، و إن لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات معقولاً.

---

١. استدلّوا على إثبات الجواهر المجرّدة التي هي العقول بوجوه: الأوّل: قالوا: إنّ الله تعالى واحد فلا يكون علّة للمتكثّر، فيكون الصادر عنه واحداً، فلا يخلو إمّا أن يكون جسماً أو مادّة أو صورة، أو نفساً أو عرضاً أو عقلاً، والأقسام كلّها باطلة سوى الأخير.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ جسم مركّب من المادّة والصورة. و قدبيّنّا أن المعلول الأوّل واحد.

أمّا الثاني: فلأنّ المادّة هي الجوهر القابل، فلا تصلح للفاعليّة؛ لأنّ نسبة القبول نسبة الإمكان، ونسبة الفاعل نسبة الوجوب، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان و وجوب.

أمّا الثالث: فلأنّ الصورة مفتقرة في فاعليّتها و تأثيرها إلى المادّة، لأنّها إنّما تؤثّر إذا كانت موجودة مشخّصة. وإنّما تكون كذلك إذا كانت مقارنه للمادة. فلو. كانت الصورة هي المعلول الأوّل السابق على غيره لكانت مستغنية في علّيّتها عن المادّة، و هو مُحال.

أمّا الرابع: فلأنّ النفس إنّما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأوّل لكانت علّة لما بعدها من الأجسام. فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاً، و هو مُحال.

أمّا الخامس: فلأنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأوّل عرضاً لكان علّة للجواهر كلّها، فيكون السابق مشروطاً باللّاحق في وجوده، وهو باطل بالضرورة.

قال العلّامة: إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم أُصوله: إنّه إنّما يلزم لو كان المؤثّر موجباً، وأمّا إذا كان مختاراً فلا، فإنّ المختار تتعدّد آثاره وأفعاله. وسيأتي الدليل على أنّه مختار. **كشف المراد**: ١٣١.

٢. **الفصول النصيريّة**: فرضنا.

٣. **الفصول النصيريّة** بزيادة: إنّ.

أقول: هذا تتمّة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما يلزمهم من المحال.

وبيانه: أنّهم إنّما قالوا: «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد» على تقدير الوحدة المحضة، ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل. وأمّا إذا أمكن فرض كثرة فإنّه يجوز صدور الأمور المتكثّرة حينئذٍ منه كما في العقل الأوّل؛ فإنّه واحد في ذاته لكن عرض له أمور بالنسبة إلى اعتبار ماهيّته عند وجوده، فله ماهيّة ووجود صادر عن المبدأ. فمن حيث نسبة وجوده إلى ذاته يعرض له الإمكان[1]. ومن حيث نسبته إلى مبدئه يعرض له الوجوب الغيريّ، و هو أيضاً يعقل المبدأ و يعقل ذاته لتجرّده، فله ستّة أشياء: ماهيّة، وإمكان، ووجود، ووجوب، وتعقّل لذاته، وتعقّل لمبدئه. ثلاثة بالنسبة إلى ذاته هي: الهويّة والإمكان والتعقّل لذاته. وثلاثة بالنسبة إلى المبدأ وهي: الوجود والوجوب وتعقّل المبدأ. فلمّا تكثّرت اعتباراته تكثّرت الموجودات؛ فباعتبار وجوده يصير مبدأ لعقل آخر، وباعتبار تعقّله للمبدأ ووجوبه يصير علّة لنفس، ومن حيث إنّ له هويّةً وإمكاناً وتعقّلاً لذاته يصير مبدأ لفلك. ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفس له. وهكذا إلى العقل العاشر المسمّى بـ«العقل الفعّال»، و هو المؤثّر في عالم الكون والفساد، وصورة الجسميّة والنوعيّة، ثمّ المركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة.

قال المصنّف ﷺ: «**ويلزمهم أنّ أيّ موجودَين فُرضا في العالم أن يكون أحدهما علّةً للآخر بواسطةٍ أو بغيرها**»؛ وذلك لأنّه لايجوز صدورهما معاً عن علّة واحدة بل أحدهما، والآخر إمّا أن يكون صادراً عن المعلول أو عن العلّة المفروضة بشرط المعلول، لاستحالة صدوره عنها باستقلالها، وإلّا لَصدَر عن الواحد اثنان، وهو

١. واعلم أنّ الإمكان ذاتيّ للممكن غير عارض عليه إلّا أن يعتبر العروض له في مفهوم الذهن لا في المصداق الخارجيّ.ن

باطل. وعلى التقديرين يلزم أن يكون أحدهما بالنسبة إلى الآخر إمّا علّةً أو جزءَ علّة أو شرط علّة، فيلزم حينئذ من عدم أحدهما عدمُ الآخر ضرورةً؛ إذ يلزم من عدم العلّة أو جزئها أو شرطها عدم المعلول وبالعكس، إذ عدم المعلول دليل على عدم علّته أو جزئها أو شرطها.

وأيضاً: يلزمهم بطريق النقض الإجماليّ، و تقريره أن نقول: إنّ دليلكم لو صحّ بجميع مقدّماته لكان عندنا ما يُبطله. وهو أنّ التكثّرات المفروضة في العقل الأوّل إمّا أن تكون أُموراً وجوديّة في الخارج أو عدميّة فيه، فإن كان الأوّل فإمّا أن تكون صادرة عن الواجب الواحد حقّاً أو عن غيره. والأوّل مناقض لقولكم: «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد»، والثاني يلزم منه تعدّد الواجب. وإن كان الثاني لم يكن تأثيرها في الموجودات الخارجيّة معقولاً، و هو المطلوب.

وفي الإلزام الأوّل نظر؛ فإنّ لهم أن يقولوا: إنّهما صادران عن علّة واحدة، لكن كلٌّ منهما باعتبار، كما قلناه في العقل الأوّل. و صدور العقل الثاني والنفس والفلك كلّ واحد باعتبار. فلا يتمّ هذا الإلزام إلّا بإبطال صلاحيّة تلك الاعتبارات لمبدئيّة التأثير. نعم، الإلزام الثاني متّجه.

قال: أصل: قد ثبت أنّ فعل الباري سبحانه تَبعٌ لداعيه. وكلّ من كان كذلك كان عالماً؛ لأنّ الداعي هو الشعور بمصلحة الإيجاد أو الترك.

أقول: لمّا فرغ من إثبات كونه تعالى قادراً شرع في إثبات كونه عالماً. والمراد من كونه عالماً هو ظهور الأشياء له وانكشافها بحيث لايعزب عنه منها شيء.

واستدلّ المصنّف على ذلك بأنّه تعالى مختار، وكلّ مختار عالم. ينتج: أنّه عالم. أمّا الصغرى فقد تقدّمت، وأمّا الكبرى فلأنّ المختار هو الذي فعلُه تبعٌ لداعيه. والداعي هو الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة الباعث ذلك على

الإيجاد أو الترك[١]. ولأنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة، أي المشتملة على الخواصّ الغريبة والفوائد الغزيرة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم. أمّا الصغرى فظاهرة لمن نظر في تشريح العالَمين: الفلكيّ والعنصريّ، وأمّا الكبرى فبديهيّة.

قال: ويجب أن يكون عالماً بكلّ الممكنات، قادراً على كلّها؛ لأنّ تعلّق علمه تعالى و قدرته ببعض الأشياء دون بعض تخصيص من غير مخصِّص.

أقول: لمّا أثبت كونه تعالى عالماً وقادراً في الجملة شرع في إثبات عمومهما لكلّ معلوم ومقدور. وبيانه أنّه كلّما ثبت كونه عالماً بشيء وقادراً عليه، وجب كونه عالماً بكلّ الأشياء قادراً على كلّها، لكنّ المقدّم حقّ و كذا التالي. أمّا حقّيّة المقدّم فقد تقدّمت. وأمّا الشرطيّة فلأنّ المقتضي لكونه عالماً وقادراً هو ذاته؛ لاستحالة افتقاره إلى أمر مغاير لذاته وإلّا لزم إمكانه. وذاته متساوية النسبة إلى كلّ شيء لتجرّدها، فلو لم يعلم الكلّ ويقدر عليه لزم التخصيص بغير مخصّص، هذا خلف.

واعلم أنّ معلومه تعالى أعمّ من مقدوره وإن كانا معاً غير متناهيَين[٢]، فإنّ معلومه يكون واجباً وممكناً وممتنعاً لتساوي كلّها في صحّة المعلوميّة. فهو تعالى يعلمها كلّها على ما هي عليه، أي الواجب واجباً والممكن ممكناً، والممتنع ممتنعاً، و الكلّيّ كلّيّاً، و الجزئيّ جزئيّاً. وأمّا مقدوره فلا يكون إلّا ممكناً؛ لاستحالة كون

---

١. وهذا الشعور يلازم الشعور بالمفسدة في كلٍّ مِن طرفَي الإيجاد والترك. ن

٢. كون معلومه ومقدوره غير متناهيين خلاف مبنى المتكلّمين القائلين بعدم التناهي في ذات الواجب فقط. ن

الواجب والممتنع مقدورَين[1]. إذ أثر القدرة في إيجاد المعدوم وإعدام الموجود، وذلك غير متصوَّر في الواجب والممتنع، و حينئذ لا وجه لتخصيص المصنِّف العلم بالممكنات.

قال: نقض وجواب شبهة: قالت الفلاسفة: الباري تعالى لايعلم الجزئيّ الزمانيّ، وإلّا لزم كونه تعالى محلّاً للحوادث؛ لأنّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم. فلو فرض عِلْمُه بالجزئيّ الزمانيّ على وجه يتغيّر، ثمّ تغيّر، فإن بقيت الصورة كما كانت كان جهلاً، وإلّا كانت ذاته تعالى محلّاً للصور المتغيّرة بحسب تغيّر الجزئيّات.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أنّه تعالى لايعلم الجزئيّ الزمانيّ من حيث إنّه جزئيّ زمانيّ يتغيّر، بل يعلمه على وجهٍ كلّيّ، كما يعلم أنّ كسوفاً جزئيّاً يعرض في أوّل الحَمَل مثلاً، ثمّ ربّما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له إحاطة بالوقوع أم لا[2].

واستدلّوا على ذلك بأنّه لو علمه على الوجه الزمانيّ المتغيّر كما إذا علم وجود زيد الآن في الدار، فعند خروجه منها إن بقي العلم بكونه في الدار كان جهلاً، لعدم مطابقة العلم للمعلوم. وإن زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن حاصلاً أوّلاً، فيحلّ في ذاته علوم حادثة بحسب تجدّد المعلومات، وأيضاً: يلزم التغيّر في صفاته الذاتيّة المستلزم ذلك لتغيّر الذات المقدّسة، وكلاهما عليه تعالى مُحالان.

والحاصل: أنّه لو علم الجزئيّ الزمانيّ على وجه يتغيّر، لزم إمّا نسبة الجهل إليه

---

١. كون الممكن مقدوراً لله صحيحٌ ولكنّ الواجب والممتنع لايصحّ التعبيرُ عنهما بأنّهما غيرُ مقدورين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في جواب ما سُئل عنه عليه السلام: «إنّ الله لايُوصَف بالعجز ولكنّ ذلك لايكون». ومحصّل القول أنّ عدم مقدوريّتهما مِن قِبَل نفسيهما لا من جهة نقص في قدرته، كما هو واضح.ن

٢. كذا في جميع النُّسخ.

تعالى، أو كونه محلاً للحوادث، أو تغيّر ذاته. واللّوازم بأسرها باطلة اتّفاقاً، فكذا الملزوم[١].

وذهب المسلمون كافّة إلى كونه عالماً بالجزئيّات الزمانيّة، مستدلّين بما تقدّم من كونه عالماً بكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً الذي من جملته هذه الجزئيّات. وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم تعلّق العلم بها، لما يأتي من جواب شبهتهم.

قال: وهذا الكلام يناقض قولهم: إنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنّ ذات الباري تعالى علّة لجميع الممكنات، وإنّه تعالى يعلم ذاته والعجب أنّهم مع دعواهم الذكاء، كيف غفلوا عن هذا التناقض؟! فهم بين أُمور خمسة: إمّا أن يُثْبتوا للجزئيّات الزمانيّة علّة لاتنتهي في السلسلة إلى العلّة الأولى، أو لم يجعلوا العلم بالعلّة موجباً للعلم بالمعلول، أو اعترفوا[٢] بالعجز عن إثبات عالِميّته تعالى، أو لم يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، أو جوّزوا[٣] كونه تعالى

---

١. قال العلّامة في «**كشف المراد**» عند قول المصنّف: وتغيّر الإضافات ممكن. أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة. وتقرير الاعتراض أنّ العلم يجب تغيّره عند تغيّر المعلوم وإلّا لانتفت المطابقة، لكنّ الجزئيّات الزمانيّة متغيّرة، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيّر علمه تعالى، والتغيّر في علم الله تعالى محال. وتقرير الجواب أنّ التغيّر هذا إنّما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقيّة كالقدرة التي تتغيّر نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم يتغيّر في نفسها. وتغيّر الإضافات جائز لأنّها أُمور اعتباريّة لا تحقّق لها في الخارج. **كشف المراد**: ٢٢٢.

وأورد المصنّف في «**إرشاد الطالبين**» على هذا الجواب وقال: يلزم أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته، وهو باطل. بل الجواب أنّ جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد كلّ منها على ما هو عليه منكشف له. **إرشاد الطالبين**: ١٩٩.

٢. **الفصول النصيريّة**: يعترفوا.

٣. **الفصول النصيريّة**: يجوّزوا.

محلاً للحوادث.

والجواب عن الشبهة: أنّ ما ذكروه إنّما يلزم على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته، وأمّا إذا كان عين ذاته، ويتغاير بتغاير[١] الاعتبار فلا يلزم تغيّر علمه تعالى؛ لأنّا نعلم ضرورةً أنّ مَن علم متغيّراً لم يلزم من تغيّره تغيّرُ ذاته.

أقول: لمّا فرغ من تقرير شبهتهم شرع في إلزامهم التناقض أوّلاً، ثمّ الجواب عن شبهتهم ثانياً.

أمّا الأوّل **فنقول:** لا شكّ أنّهم قرّروا مقدّمات يلزم من اعتقادها كونه عالماً بالجزئيّات، وأوردوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيّات، فيكون عالماً بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح. أمّا المقدمات فأُمور:

الأوّل: أنّ العلم التامّ بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، واستدلّوا على ذلك بأنّ العلم التامّ بالعلّة هو أن يعلم الماهيّة بذاتها ولوازمها ومعروضاتها وما لها من ذاتها و ما لها بالقياس إلى الغير، ولاشكّ أنّ ذلك العلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها، وهو ظاهر.

الثاني: أنّ ذاته تعالى علّة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئيّ الزمانيّ ولو بوسائط، ودليله تقدّم.

الثالث: أنّه تعالى يعلم ذاته، ودليله أنّ ذاته مفهوم يصحّ أن يكون معلوماً له تعالى، وكلّ ما صحّ أن يكون معلوماً له تعالى وجب كونه معلوماً له تعالى؛ لأنّ صفاته ذاتيّة كلّما صحّت وجبت وإلّا لم تكن ذاتيّة، هذا خلف. فلزم من هذه المقدّمات لزوماً بيّناً كونُه عالماً بالجزئيّات، وهو المطلوب.

---

١. **الفصول النصيريّة**: ويتغيّر بحسب تغاير.

وحيث اعتقدوا صحّة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها، وهو تناقض جامع لشرائطه. ولا خلاص لهم حينئذ عن هذا التناقض إلّا بالالتزام بأحد أُمور خمسة:

الأوّل: أنّ الجزئيّات الزمانيّة لاتنتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب؛ لأنّها إذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته العلم بها، لكنّ هذا باطل؛ لِما قرّروه واعتقدوه.

الثاني: أن يثبتوا انتهاءها في سلسلة الحاجة إليه، لكن لايقولون بأنّ العلم التامّ بالعلّة موجب للعلم بالمعلول؛ لأنّه وإن كانت معلولة له[1]، لكنّ العلم بالعلّة لايوجب العلم بالمعلول، لكنّه باطل لِما قلناه.

الثالث: أن يعترفوا بالعجز عن أثبات كونه عالماً بذاته وبغيره، فإنّه لايلزم حينئذ من انتهائها إليه وأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول كونه عالماً بها؛ لأنّه غير عالم بذاته التي هي العلّة، لكنّه باطل لما سلّموه.

الرابع: أن لايجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فإنّهم إذا لم يقولوا بذلك لايلزم حلول الصور في ذاته تعالى، فلم تتمّ شبهتهم فلم يلزمهم التناقض، لكنّهم يثبتون ذلك، واستدلّوا عليه: بأنّا ندرك أشياء لاتحقّق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدماً محضاً ونفياً صرفاً، فتستحيل الإضافة إليها.

الخامس: أن يجوّزوا كونه محلاً للحوادث؛ فإنّه مع تجويز ذلك لايلزم من علمه تعالى بالجزئيّات المتغيّرة محال، فيكون عالماً بها، فيكون موافقاً للمقدّمات المتقدّمة، المستلزمة لكونه عالماً بالجزئيّات، فلايكون بين كلامهم تناقض؛ لأنّ التناقض اختلاف القضيَّتين لا توافقُ القضيَّتين، لكن بيّنوا مُحاليّة كونه تعالى محلّاً

---

١. «ح»: وإن كان عالماً بها.

للحوادث، لما يلزم من حدوثه، فيلزمهم استحالة علمه بالجزئيّات المستلزم للتناقض في كلامهم.

وأمّا الثاني فأجاب المتكلّمون عنه بوجوه:

الأوّل: جواب أبي هاشم[١]: وهو أنّ علمه الأوّل بأنّ زيداً في الدار لم يزل ولم يتجدّد له علم آخَر، ويلتزم بأنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم بوجوده إذا وُجد.

الثاني: جواب محمود الخوارزميّ[٢]: وهو أنّ التغيّر في الصفة الذاتيّة إنّما لا يجوز إذا كانت مطلقة، أمّا إذا كانت مشروطة بشرط فجاز التغيّر بحسب تغيّر ذلك الشرط. فإنّه تعالى كان قادراً في الأزل على خلق العالم، فلمّا خلقه زالت تلك القدرة وإن كانت ذاتيّة؛ وذلك لأن إيجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطاً بعدم المقدور، فلمّا وُجد زالت تلك القدرة لزوال شرطها. فكذا هنا كان عالماً بكون زيد في الدار مشروطاً بعدم خروجه، فلمّا خرج زال ذلك العلم.

الثالث: جواب أبي الحسين البصريّ[٣]: وهو أنّ علمه الأوّل لم يزل؛ لاستحالة زوال الصفة الذاتيّة، وتجدّد له علم آخر لتجدّد شرطه وهو وجود المعلوم.

---

١. عبد السلام بن محمّد بن عبد الوهّاب الجبائيّ، ابن أبي عليّ الجبائيّ. المتكلّم، شيخ المعتزلة ومصنّف الكتب على مذاهبهم. له آراء انفرد بها، وتبعته فِرقة سُمِّيت «البهشميّة»، له مصنّفات منها: **العُدّة في أُصول الفقه**. مات سنة ٣٢١هـ **تاريخ بغداد** ١١:٥٥، **الأعلام** للزركليّ ٤:٧.

٢. محمود بن أحمد بن محمّد بن العبّاس بن أرسلان، أبو محمّد الخوارزميّ. فقيه شافعيّ من أهل خوارزم مولداً ووفاةً، سمع الحديث بها، وصنّف: **الكافي في نظم الشافي**. **الأعلام** للزركليّ ٧:١٨١.

٣. أبو الحسين البصريّ محمّد بن علي بن الطيب. شيخ المعتزلة، والمتكلّم على مذهبهم، و صاحب التصانيف الكلاميّة، منها: **المعتمد**، و **تصفّح الأدلّة**، و **شرح الأُصول الخمسة**. سكن بغداد ومات بها سنة٤٣٦ هـ . **العبر** ٢:٢٧٣، **شذرات الذهب** ٣:٢٥٩.

الرابع: جواب بعض شيوخنا المتقدّمين[١]، وقريب منه جواب المصنّف، وهو: أنّ ما ذكروه إنّما يتمّ على تقدير كون علمه زائداً على ذاته، وهو باطل كما يجيء، بل علمه عندنا نفس ذاته المقدّسة. ويلزمه أنّ العلم مطلق الإضافة إلى المعلوم الذي لايتغيّر، وإذا تغيّر المعلوم تتغيّر الإضافة الخاصّة التي بينه وبين الذات، ولايلزم من تغيّرها تغيّر الذات؛ لعدم كون تلك الإضافة بخصوصيّتها ذاتيّة أو لازمة. و أيضاً: فإنّا نعلم ضرورةً أنّ من علم متغيّراً لم يلزم من تغيّره تغيّرٌ في ذاته.

قال: فائدة: الحيّ عند المتكلّمين: كلّ[٢] موجود لايستحيل أن يقدر ويعلم[٣]، والباري تعالى ثبت أنّه قادر عالم، فوجب أن يكون حيّاً بالضرورة[٤].

أقول: هذه أيضاً من صفاته الثبوتيّة، فقال الحكماء: معنى أنّه حيّ أنّه الدرّاك الفعّال.

وأمّا المتكلّمون، فقالت الأشاعرة: إنّ حياته تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، يقتضي لها صحّة القدرة والعلم.

---

١. لعلّه إشارة إلى ما أجاب به العلّامة في «كشف المراد» عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة، بأنّ التغيّر إنّما هو في الإضافات، لا في الذات ولا في الصفات الحقيقيّة كالقدرة التي تتغيّر نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغيّر في نفسها. وتغيّر الإضافات جائز لأنّها أُمور اعتباريّة. **كشف المراد:** ٢٢٢.

٢. **الفصول النصيريّة:** هو.

٣. المراد بعدم الاستحالة هنا هو الإمكان العقليّ أي صحّةُ العلمِ والقدرة، ولايطلق الحياة على هذه الصحّة المحضة والصرفة، فهنا محلّ تأمل إلّا بانقلاب الصحّة في الواجب بالوجوب. ن

٤. مشي المتكلّمين في إثبات الحياة للباري هذا الطريق، مع أنّ الفطرة قاضية بأنّ الحياة أصل، و العلم والقدرة والصفات الأُخرى فرع على الحياة، فإثبات الفرع قبل ثبوت الأصل غير معقول، ولكن لنا أن نُثبت الحياة أوّلاً بأنّها بعد الوجود منشأ كلّ صفة وأصل كلّ خير و بركة وهي صفة كماليّة، و لايفقد أيَ كمال من الله فهو تعالى موصوف بكلّ كمال و منه الحياة و منزّه عن كل نقص، و منه الموت. ن

وقال أكثر المعتزلة: إنّها حالة زائدة على ذاته، يقتضي لها صحّة القدرة والعلم.

واحتجّ الفريقان على الزيادة بأنّه لولاها لـزم التخصـيص بغيـر مخصِّـص فـي إثبات القدرة والعلم له، لاشتراك الذوات في الذاتيّة.

وقال أبو الحسين البصريّ ومن تابعه من المحقّقين: إنّ معناه أنّه لايستحيل أن يقدر ويعلم؛ لما تقرّر من استحالة كـون صـفاته تعـالى زائـدة علـى ذاتـه. ونفـي الاستحالة لايسـتلزم عدميّـة مفهومهـا، إذ معنـاه الإمكـان العـامّ الشـامل للواجـب والممكن، فلفظُها سلب و معناها إثبات.

إذا عرفتَ هـذا ففـي قـول المصـنّف: «الحـيّ عنـد المتكلّمـين كـلّ موجـود لايستحيل أن يقدر ويعلم» نظر، ذاك مذهب أبي الحسين ومـن تابعـه لا غيـر، لمـا تلوناه من النقل عن الأشاعرة والمعتزلة[1].

قـال: فائـدة: علمـه تعـالى بـأنّ فـي الإيجـاد أو التـرك مصـلحة يُسـمّى إرادة، وعلمـه بالمدركات يُسمّى إدراكاً، وعلمه بالمسموعات والمبصرات يُسمّى سمعاً وبصراً، فهو تعالى باعتبارها يُسمّى مريداً[2] ومدركاً وسميعاً وبصيراً[3].

أقول: ذكر في هذه الفائدة صفاتٍ أربعاً ثبوتيّةً له تعالى:

---

١. قال المصنّف في شرحه على «**نهج المسترشدين**»: اتّفق العقلاء على وصفه تعالى بالحياة. واختلفـوا فـي معنى ذلك، فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته ـ وهم جمهور المعتزلة والأشـاعرة ـ إلـى أنّ له تعالى صفة ثبوتيّة زائدة على ذاته هي الحياة، لأجلها يصحّ أن يقدر ويعلم. وذهـب نُفـاة زيـادة الصفات ـ وهم الحكماء وأبو الحسين البصريّ والمحقّقـون ـ إلـى أنّهـا صـفة سـلبيّة، ومعناهـا أنّـه لايستحيل أن يقدر ويعلم. ولاشكّ أنّ هذا الوصف ثابت له تعالى ضرورةً بعد ثبوت كونه تعالى قادراً وعالماً. والحكماء فسّروا الحيّ بأنّه الدرّاك والفعّال. **إرشاد الطالبين**: ٢٠٢.

٢. **الفصول النصيريّة** بزيادة: وكارهاً.

٣. وباعتبار نفوذ علمه ببواطن الأُمور يُسمّى خبيراً، وباعتبار تعلّق علمه بصغار المعلومات يُسمّى لطيفاً.ن

الأُولى: كونه مريداً، ولا شكّ أنّ الواحد منّا إذا علم أو ظنّ أو توهّم في فعلٍ ما من الأفعال مصلحة من المصالح يجد من نفسه ميلاً وداعياً إلى تحصيل ذلك الفعل وإيجاده.

وأيضاً: تقرّر في العلوم الإلهيّة كون كلّ حركة اختياريّة مسبوقة بالتصوّر الجزئيّ والإرادة الجازمة والشوق وحركة العضلات، ولمّا استحال عليه تعالى الظنّ والوهم وكان الميل الزائد والشوق من القوى الحيوانيّة لم يبقَ في حقّه سوى العلم، فتكون إرادته هي علمه بأنّ في الإيجاد أو الترك مصلحة، هذا عند المحقّقين.

واستدلّوا على ثبوت الإرادة له بهذا المعنى بأنّه تعالى خصّص أفعاله لوقت دون آخر، وبصفة دون أُخرى، مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إليه وإلى القابل. فذلك المخصّص ليس القدرة الذاتيّة؛ لتساوي نسبتها إلى الطرفين، ولا العلم المطلق؛ لكونه تابعاً للوقوع، ولا غير ذلك من الصفات، وهو ظاهر. فلم يبقَ إلّا العلم الخاصّ باشتمال ذلك الفعل على المصلحة، وهو المطلوب.

وأثبتت الأشاعرة له تعالى صفةً قديمةً مغايرة للعلم قائمة بذاته تعالى. ويبطله استحالة قديم سواه، واستحالة صفة زائدة له على ذاته.

وقالت المعتزلة: إنّه مريد بإرادة محدثة لا في محلّ[١]. ويبطل ذلك باستحالة عرض لا في محلّ ضرورة، وباستلزام التسلسل؛ إذ كلّ حادث يستدعي سبقيّة إرادة فاعله المختار.

---

١. اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مريد، لكنّهم اختلفوا في معناه. فأبو الحسين جعله نفس الداعي، على معنى أنّ علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد هو المخصّص. وذهبت الأشعريّة إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم، هو الإرادة. وقال أبو عليّ وأبو هاشم من المعتزلة: إنّ إرادته حادثة لا في محلّ. **كشف المراد**:٢٢٣.

الثانية: كونه تعالى مدرِكاً؛ لقولـه تعـالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[1].

تمدّح بكونه مدركاً فيجب إثباته له.

الثالثة: كونه سميعاً.

الرابعة: كونه بصيراً؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[2]

إذا عرفتَ هذا **فنقول:** لاشكّ أن المراد بـالإدراك فـي الاصـطلاح العلمـيّ، هـو اطّلاع الحيوان على الأُمور الخارجيّة بواسطة الحـواسّ. وأنواعـه خمسـة: السّـمع، والبصر، والشمّ، والذَّوق، واللّمس. والمراد بالسمع هو إدراك الأصـوات والحـروف بالقوّة المودعة في الصِّماخ، الـذي هـو العصـب المفـروش داخـل الأُذُن. والمـراد بالإبصار هو إدراك الألوان والأضواء بالذات وغيرهما بواسطتهما بالقوّة المودَعة في العين، أو بالانطباع، أو بخروج الشعاع. والمـراد بالشـمّ هـو إدراك الـروائح بـالقوّة المودعة في الحَلمَتَين النابتتين في مقدّم الدِّماغ. والمراد بالذوق هو إدراك الطعـوم بالقوّة المُودَعة في سطح اللسان بتوسّط الرطوبة اللعابيّة. والمراد باللمس هـو إدراك الكيفيّات الأربع و توابعها بقوّة منبثّة في البدن كلّه. فقد ظهر توقّف هذه الإدراكات على الحواسّ. وحيث ورد النقل الشريف بوصفه بالإدراك استحال حمله على هـذه المعاني؛ لاستحالة الحواسّ عليه تعالى. فوجب حمله على غير ذلك لمـا تقـرّر أنّـه مع معارضة العقل النقل يجب تأويل النقل بما يطابق العقل، فحملنا ذلك على العلم مجازاً، تسميةً للمسبّب ـ الذي هو العلم ـ باسم سـببه ـ الـذي هـو الإدراك ـ ، لأنّ الحواسّ مبادي اقتناص العلوم الكلّيّة. فمَن فقَدَ حسّاً فقَدْ فقَدَ علماً؛ فلـذلك فسّـرنا

١. الأنعام:١٠٣.

٢. النساء:١٣٤.

كونه مدركاً بأنّه عالِم بالمدرَكات، وكونه سميعاً بأنـه عـالِم بالمسـموعات، وكونـه بصيراً بأنّه عالم بالمبصَرات. ودليل ذلك كلّه كونه عالمـاً بكـلّ معلـوم الـذي هـذه المدركات من جملتها، فيكون عالماً بها، وهو المطلوب.

قال: أصل: كلّ ما في الجهة[1] مُحْدَث، والواجب ليس بمحدث، فلا يكون في جهة. وإذا لم يكن في جهة لم يكن إدراكه بآلة جسمانيّة؛ لأنّه لايُدرِك بها إلّا ما كان في جهة قابلاً للإشارة الحسّيّة. ويُعلم من ذلك أنّه لا يُرى بحاسّة البصر؛ لأنّ الرؤية بها لاتعقل إلّا مع المقابلة وهي لاتصحّ إلّا في شيئينِ حاصلَين في الجهة، فكلّ ما ورد[2] ممّا ظاهره الرؤية أُريد به الكشف التامّ.

أقول: يشير في هذا الأصل إلى ثلاث صفات سلبيّة، كـلّ واحـدة منهـا مترتّبـة على ما سبقها، والسابق منها علّة ودليل على اللّاحق:

الأُولى: كونه ليس في جهة. والمراد بالجهة هو مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة. والدليل على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني.

تقريره: الواجب ليس بمحدَث، وكلّ ما في الجهة محـدث. ينـتج: أنّ الواجـب ليس في جهة. أمّا الصغرى فَلِما تقدّم، وأمّا الكبرى فلأن ما فـي الجهـة إمّـا منتقـل فيكون متحرّكاً، أو غير منتقل فيكون ساكناً. والحركة والسكون حادثان لاستدعائهما المسبوقيّة بالغير؛ لأنّ الحركة هي الحصول في المكان الثاني، فهو مسبوق بالمكـان الأوّل، والسكون هو الحصول الثاني في المكان، فهو مسبوق بالحصول الأوّل. فكلّ ما في الجهة مسبوق بالغير، وكلّ مسبوق بالغير محدَث، فكلّ ما في الجهة محدث.

الثانية: إنّه لايُدرِك بآلة جسمانيّة؛ لأنّـه لايـدرك بالآلـة الجسـمانيّة إلّا مـا كـان

---

۱. من الفوق والتحت والأمام والخلف واليمين واليسار، فتصير ستّة. ن

۲. من الأدلّة النقليّة.ن

ملاقياً أو مقابلاً لها أو في حكمه. ولمّا كانت الآلة الجسمانيّة في الجهة وجب أن يكون مقابلها كذلك، فيصدق قياس هكذا: كلّ مدرَك بآلة جسمانيّة في جهة، ولا شيء من الواجب في جهة، فلا شيء من المدرك بآلة جسمانيّة بواجب. وينعكس بالمستوى إلى قولنا: لا شيء من الواجب بمدرك بآلة جسمانيّة - والمقدّمتان سبق تقريرهما - فتصدق النتيجة، وهو المطلوب.

الثالثة: أنّه لايُدرَك بالبصرُ، وهذه المسألة ممّا وقع فيها التشاجر بين المتكلّمين، فقالت المجسِّمة[1]: إنّه مُدرَك بالبصر؛ لكونه جسماً عندهم.

وقالت المعتزلة والإماميّة[2]: إنّه غير مُدرَك بالبصر؛ لكونه مجرّداً عندهم.

وقالت الأشاعرة: إنّه مدرك بالبصر. مع كونه مجرَّداً عندهم، فقد خالفوا جميع العقلاء[3]. وقد أشار المصنّف إلى دليل المعتزلة وأصحابنا بما تقريره: إنّ كلّ مُدرَك بالبصر فهو في جهة، ولا شيء من الواجب في جهة، فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر. والمقدّمتان سبق بيانهما.

قوله: «فكلّ ما ورد ممّا ظاهره الرؤية أُريد به الكشف التامّ»، إشارة إلى ما

---

١. المجسِّمة اسم يطلق على عامّة الفِرق التي قالت بتجسيم الله تعالى. و خلاصة كلامهم أنّهم يشبّهون الله بخلقه ويثبتون له مكاناً. و هم فرق، منهم: الكراميّة. **مقالات الإسلاميّين** ١:٢٥٧، **الملل والنحل** ١:٩٦، **موسوعة الفرق الإسلاميّة:** ٤٤٩.

٢. الإماميّة: هم القائلون بإمامة عليّ عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله نصّاً ظاهراً و تعييناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. وقد عيّن النبيّ صلى الله عليه وآله عليّاً في مواضع تعريضاً وفي مواضع تصريحاً. **مقالات الإسلاميّين** ١:٨٧، **الملل والنحل** ١:١٤.

٣. إعلم أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى. والمجسّمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرّده لم يجوّزوا رؤيته. والأشاعرة خالفوا العقلاء كافّة هنا، وزعموا أنّه تعالى مع تجرّده يصّح رؤيته. والدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب الوجود يقتضي تجرّده ونفي الجهة والحيّز عنه، فتنتفي الرؤية عنه. **كشف المراد:** ٢٣٠.

استدلّ به الأشاعرة من النقل، وهو نوعان: قرآنيّ و حديثيّ.

أمّا **الأوّل:** فآيات:

الأُولى: قوله تعالى حكايةً عن موسىعليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**﴾[۱]، ولو كانت ممتنعة لما سألها موسىعليه السلام؛ إذ هو عالم بصفات الله.

الثانية: قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[۲]، والنظر المقرون بـ «إلى» يفيد الرؤية.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿**فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾[۳]، علّق الرؤية على استقرار الجبل الممكن، فتكون ممكنة.

وأمّا **الثاني**: فما رووه من قوله‌عليه السلام: «**إنّكم سَتَرَوْن رَبَّكم يومَ القيامة، كما يُرَى القمر ليلة البدر**»[٤].

والجواب عن **الأوّل**: أمّا الأُولى فإنّ السؤال لقومه، بدليل: ﴿**فقدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً**﴾[٥]. أو لتعاضد الأدلّة، ولذلك أجيب بـ ﴿**لن تَرَانِي**﴾ النافية على التأبيد.

وأمّا **الثانية**: فإنّ ﴿**إِلَى**﴾[٦] هنا اسم، واحد الآلاء، أي ناظرة نِعَم ربِّها. أو في الكلام إضمار تقديره: إلى ثواب ربّها. ونمنع كون النظر المقرون بــ «إلى» يفيد

---

۱. الأعراف:۱٤۳.

۲. القيامة: ۲۲-۲۳.

۳. الأعراف: ۱٤۳.

٤. روى جرير بن عبد الله قال: كنّا عند رسول الله‌صلى الله عليه وآله جلوساً، فنظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم سَتَرَوْن ربّكم عياناً كما تَرَون هذا القمر...» **تفسير القرطبي** ۱۹:۱۰۸.

٥. النساء: ۱٥۳.

٦. جاء في **لسان العرب** ۱٤:٤۳، الآلاء: النِّعَم، واحدها أَلَيٌ ـ بالفتح ـ وإِلْيٌ، وإِلىً.

الرؤية، وسند المنع قولهم: نظرتُ إلى الهلال فلم أرَه.

وأمّا **الثالثة**: فإنّ الرؤية معلّقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حالة التجلّي، واستقراره حالَ الحركة مُحال، فالمعلّق عليه محال أيضاً.

وعن الثاني بمنع صحّة الحديث أوّلاً، وبكونه خبرَ واحد على تقدير صحّته فلا يفيد علماً ثانياً، وبإمكان حمله على الكشف التامّ أعني معرفته معرفة ضروريّة ثالثاً.

واعلم أنّ الكشف التامّ يمكن أن يكون جواباً عن كلّ واحدة من هذه الآيات المتقدّمة؛ لإمكان استعمال الرؤية والنظر في العلم مَجازاً، تسميةً للمسبِّب باسم السبب، لقيام الدليل العقليّ على امتناع رؤيته تعالى. فلذلك أطلق المصنّف، مكتفياً عن تفصيل الأجوبة في قوله: أُريد به الكشف التامّ.

قال: هداية: الباري تعالى قادر على كلّ مقدور، فيكون قادراً على إيجاد حروف وأصوات منظومة في جسم جامد، وهو كلامه تعالى، وهو باعتبار خلقه إيّاه متكلّم. و يُعلم من تركيبه من الحروف والأصوات كونه غير قديم؛ لأنّه عرض لايبقى، فكيف يكون قديماً؟!

فإن قيل: المراد من الكلام حقيقة تصدر عنها هذه الحروف والأصوات، وهي قديمة؛ لأنّها صفة الله تعالى.

قلنا: إنّا بيّنّا أنّ مصدرها ليس إلّا ذاته وأنّه لا قديم سواه، فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ.

أقول: هذه المسألة ـ أعني كونه سبحانه متكلّماً ـ لم يذكرها الحكماء، وتفرّد المسلمون بالبحث عنها. وهي أوّل مسألة بحث المتكلّمون في صدر الإسلام عن

تفاصيلها، وبذلك سُمِّيَ هذا الفنّ علم الكلام[١].

فقالت المعتزلة: المراد بالكلام هو الحروف و الأصوات المنتظمة الدالّة على المعاني. والمراد بالمتكلّم مَن أوجد هذه الحروف والأصوات، وأنّ تلك الحروف والأصوات حادثة. واستدلّوا على الأوّل بأنّ ذلك هو المتبادَر إلى الذهن من إطلاق لفظ الكلام، ولهذا لايقال عن الأخرس: إنّه متكلّم. و على الثاني بأنّ المتكلّم اسم فاعل عند أهل اللغة و هم لايطلقونه إلّا على من وُجِد منه الفعل. و على الثالث بأنّه عرض مفتقر إلى موضوع وهو غير باقٍ ضرورة. وأيضاً: هو مركّب من الحروف التي يعدم السابق منها بوجود اللاحق، و هذه كلّها دلائل الحدوث فلا يكون قديماً.

وقالوا: المراد بكونه تعالى متكلّماً هو أنّه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام جامدة يعبَّر بها عن مراده؛ لأنّ هذا أمر ممكن والله تعالى قادر على كلّ الممكنات، كما تقدّم.

---

١. قيل: في تسمية علم الكلام وجوه، الأوّل: و هو الذي أشار إليه المصنّف من أنّ أوّل مسألة بحث عنها المسلمون صفة التكلّم لله تعالى، وأنّ كلامه قديم أو حادث. وهذه المسألة من أكثرها نزاعاً وجدالاً، حتّى أنّ بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحقّ لعدم قولهم بخلق القرآن.

الثاني: أنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات وإلزام الخصوم.

الثالث: أنّه لقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه.

الرابع: أنّ عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا و كذا.

الخامس: أنّه أوّل ما يجب من العلوم التي تُعلَم و تُتعلّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خُصَّ به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له.

السادس: أنّه إنّما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمّل و مطالعة الكتب.

السابع: أنّه لايتناءه على الأدلّة القطعيّة المؤيّدة أكثرها بالأدلّة السمعيّة أشدّ العلوم تأثيراً في القلب و تغلغلاً فيه، فسُمّي بالكلام المشتقّ من الكَلْم وهو الجرح. **شرح العقائد النسفيّة**: ١٥، **جامع العلوم** ٣: ١٣٤، **مذاهب الإسلاميّين** ١: ٢٩.

و قالت الأشاعرة: إنّ الكلام وإن أُطلق على ما ذكرتم لكنّه يُطلق أيضاً على معنىً قائم بالنفس ليس بأمر و لا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك، بل هذه الأُمور عبارات عنه كما قال الأخطل[1]:

إنّ الكلامَ لَفي الفؤادِ وإنّما جُعِل اللسانُ على الفؤادِ دليلا

والله تعالى متكلّم بمعنى أنّه قائم بذاته ذلك المعنى. قالوا: وهو قديم؛ لأنّه صفة له تعالى، وكلّ صفاته قديمة.

قوله: «فإن قيل» إلى آخره، إشارة إلى كلام الأشاعرة هنا. وتقريره: أنّا لا ننكر كون الحروف والأصوات كلاماً، ولا أنّها حادثة، بل نقول: إنّ له تعالى صفة قديمة قائمة بذاته، تصدر عنها الحروف والأصوات، وتلك الصفة يُعبَّر عنها بالكلام.

قال المصنّف: إنّا بيّنّا أنّ هذه الحروف صادرة عنه بقدرة واختيار وعلم، ولايُتصوَّر أمر آخر تصدر عنه هذه الحروف والأصوات. وصفاته عندنا نفس ذاته، فتكون هذه الحروف والأصوات صادرة عنه. فإن وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها بأنّ لها صفة هي الكلام، فنحن نقول: إنّ الذات ـ باعتبار صدور الحروف والأصوات ـ لها صفة هي القدرة، فتكون منازعة في التسمية. ثمّ نقيم الدلالة على استحالة زيادة صفاته على ذاته وعلى بطلان قديم غيره.

قال: لطيفة: قد ثبت أنّه تعالى ذاتٌ واحدة مقدّسة، وأنّه لا مجال للتعدّد والكثرة في رداء كبريائه، فالاسم الذي يطلق عليه ـ من غير اعتبار غيره ـ ليس إلّا لفظة: «الله». وما عداه[2]

---

١. غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو. التَّغْلَبيّ النصرانيّ، الشاعر المعروف المقرّب عند حكّام بني أُميّة لمدحه إيّاهم وانقطاعه إليهم. وهو أحد الثلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. **الكنى والألقاب** ٢:١٢، **الأعلام** للزركليّ ٥:١٢٣.

٢. **الفصول النصيريّة**: وأمّا ما عداه.

إمّا أن يُطلَق عليه باعتبار إضافته إلى الغير، كالقادر والعالم والخالق والبارئ والكريم. أو باعتبار سلب الغير عنه، كالواحد والفرد والغنيّ والقديم. أو باعتبار الإضافة والسلب معاً، كالحيّ والعزيز والواسع والرحيم. فكلّ اسم يليق بجلاله ويناسب كماله ممّا لم يرد به إذنٌ شرعيّ[1] إطلاقه عليه تعالى، إلّا أنّه ليس من الأدب؛ لجواز أن لايناسبه من وجه آخر، كيف ولولا غاية عنايته ونهاية رأفته في إلهام الأنبياء والمقرّبين أسماءَه لما جَسَر[2] أحد من الخلق أن يطلق واحداً من أسمائه عليه سبحانه.

أقول: هذه اللطيفة تشتمل على ذكر أسمائه تعالى وضبط أقسامها، وتحقيق ذلك يتمّ بفوائد.

الأُولى: الاسم هو اللفظ الدالّ على المعنى بالاستقلال المجرّد عن الزمان. فقد يكون نفس المسمّى كلفظ الاسم، فإنّه لمّا كان إشارة إلى اللّفظ الدالّ على المسمّى ـ ومن جملة المُسَمّيات لفظ الاسم - فقد دلّ عليه. وقد يكون مغايراً له كلفظ الجدار الدالّ على معناه المغاير له.

الثانية: الاسم إذا أُطلق على الشيء فإمّا أن يكون المسمّى به ذات الشيء، أو ما يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها. والدالّ على الخارجيّ إمّا أن يدلّ على الصفة، أو على الموصوفيّة بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة، والدالّ على الصفة. إمّا أن يدلّ على صفة حقيقيّة فقط، أو إضافيّة فقط، أو سلبيّة فقط، أو ما يتركّب من هذه الأقسام.

الثالثة: اختلف الناس في أنّه تعالى هل لذاته اسم أم لا؟ قال الأوائل: لايجوز ذلك، لأنّ الواضع إن كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو مُحال؛ لأنّه عالم

---

١. من **الفصول النصيريّة**.

٢. «ن» و**الفصول النصيريّة**: جَرُءَ.

بذاته قبل التعريف، أو تعريف غيره ذاتَه، فهو أيضاً محال؛ لأنّ ذاته غير معلومة لأحد كما يجيء. وإن كان الواضع غيره فباطل أيضاً؛ لأنّه لابدّ أن يكون عارفاً به، وقد بيّنّا استحالته.

واتّفق الكلّ على أنّه لايجوز أن يكون له اسم دالّ على جزء معناه؛ لاستحالة التركيب عليه تعالى، فلا جزء له[1].

وأمّا الأسماء الدالّة على الصفات والإضافات والسُّلوب فقد منعها قوم، بناءً على أنّه لايجوز وصفه تعالى بما يوصَف به غيره، وهم الملاحدة[2] وجَهْم بن صَفْوان[3]، قالوا: وإلّا لَشارك غيره، فيفتقر إلى مميّز، فيقع التركيب. وهو خطأ: فإنّ التركيب إنّما يتمّ على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيّات. ويُبْطِل قولَهم أيضاً: الإجماع والقرآن العزيز؛ فإنّه تعالى وصف نفسه فيه بكونه قادراً وعالماً وغير ذلك.

---

١. اسم كلّ شيء إمّا أن يدلّ على ماهيّته، أو على جزء ماهيّته، أو على الأمر الخارج عن ماهيّته، أو على ما يتركّب عنها. والخارج إمّا أن يكون صفة حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة أو ما يتركّب عنهما. وهل يجوز أن يكون لماهيّة الله اسم أم لا؟ فإن قلنا: ماهيّته معلومة للبشر، جاز وإلّا فلا. وأمّا الاسم الدالّ على جزء ماهيّة الله تعالى فذلك محال، لامتناع التركّب في حقيقة ذات الله تعالى. والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تُطلَق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الفلاسفة، إلّا أنّ أصحاب الشرائع لايجوّزون إطلاق اسم عليه تعالى إلّا بإذن شرعيّ، **تلخيص المحصّل**: ٣٤٧.

٢. تُطلق على الدهريّة، الذين يقولون بسرمديّة الدهر. ولكن في المقام المراد منهم طائفة من الجَهْميّة، القائلون بالتجسيم، وأنّ لله تعالى يداً ورجلاً وغيرهما من الجوارح. وقد يعبّر عنهم بالزنادقة. ولأحمد ابن حنبل كتاب **الردّ على الجهميّة والزنادقة**، ذكر فيه آراءهم والجواب عنها. **الملل والنحل**: ٢٨.

٣. جهم بن صفوان السمرقنديّ، أبو محرز، من موالي بني راسب. رأس الجهميّة، كان من الجبريّة الخالصة التي لا تُثْبت للعبد فعلاً و لا قدرة على الفعل أصلاً، وزعم أنّ علم الله حادث، وقال بحدوث كلام الله تعالى. **المقالات والفرق**: ١٣٢، **الملل والنحل** ١: ٧٩. **ميزان الاعتدال** ١: ٤٢٦، **الأعلام** للزركليّ ٢: ١٤١.

هذا مع أنّا نحن لانثبت له صفات حقيقيّة نثبت لغيره مثلها حتّى يوجب ذلك الاشتراك، بل ننفي عنه سائر الصفات كما يجيء بيانه، وإنّما أسماؤه بفرض اعتبارات أو سُلوب أو هما معاً كما سيجيء.

الرابعة: لمّا ثبت أنّه تعالى ذات واحدة وأنّه لامجال للتكثّر والتعدّد في رداء كبريائه استحال أن يكون له تعالى اسم يدلّ على معنىً خارجيّ قديم أو حادث، خلافاً للأشاعرة المثبتين له صفاتٍ سبعاً قديمة[١]، والكَراميّة[٢] المثبِتين له صفات حادثة، بل أسماؤه إمّا أن تدلّ على الذات فقط من غير اعتبار أمر، أو مع اعتبار أمر. و ذلك الأمر إمّا إضافة ذهنيّة فقط، أو سَلْب فقط، أو إضافة وسلب. فالأقسام حينئذ أربعة:

الأوّل: ما يدلّ على الذات فقط من غير اعتبار، وهو لفظة «الله»؛ فإنّه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربّانيّة المنفردة بالوجود الحقيقيّ، فإنّ كلّ موجود سواه غير مستحقّ للوجود لذاته، بل إنّما استفادَه من الغير. ويقرب من هذا الاسم لفظة «الحقّ»، إذا أُريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود، فإنّ الحقّ يراد به دائم الثبوت، والواجب ثابت دائم غير قابل للعدم والفناء، فهو حقّ، بل أحقّ من كلّ حقّ.

الثاني: ما يدلّ على الذات مع إضافة، كـ «القادر»، فإنّه بالإضافة إلى مقدور

---

١. قال أبو الحسن الأشعريّ: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة، متكلّم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. وقال: هذه الصفات أزليّة قائمة بذاته تعالى **الملل والنحل** ١:٨٧.

٢. أصحاب أبي عبد الله محمّد بن كرام، وهم يثبتون لله تعالى صفات أزليّة من العلم والقدرة، ولأجل ذلك يعدّونهم في الصفاتيّة، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتَي عشرة فرقة. و من مذاهبم جواز قيام كثير من الحوادث بذات البارئ تعالى، وأثبتوا لله تعالى صفات حادثة. وقد يطلق عليهم المشبِّهة والمجسِّمة؛ لانتهاء قولهم إلى التشبيه والتجسيم. **الملل والنحل** ١:٩٩.

تعلّقت به القدرة بالتأثير.

و«العالِم»، فإنّه أيضاً اسم للذات باعتبار انكشاف الأشياء لها.

و«الخالق»، فإنّه اسم للذات باعتبار تقدير الأشياء.

و«البارئ»، فإنّه اسم للذات باعتبار اختراعها وإيجادها[١].

و«المصوّر»، باعتبار أنّه مرتِّب صور المختَرَعات أحسن ترتيب.

و«الكريم»، فإنّه اسم للذات باعتبار إعطاء السُّؤُلات والعفو عن السيئات.

و«العليّ»، هو اسم للذات التي هي فوق سائر الذوات.

و«العظيم»، فإنّه اسم للذات باعتبار تجاوزها حدَّ الإدراكات الحسّيّة والعقليّة.

و«الأوّل»، وهو السابق على الموجودات.

و«الآخِر»، وهو الذي إليه مصير الموجودات.

و«الظاهر»، وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها دلالة بيّنة.

و«الباطن»، فإنّه اسم لها بالإضافة إلى خفائه عن إدراك الحسّ والوهم... إلى غير ذلك من الأسماء.

الثالث: ما يدلّ على الذات باعتبار سلب الغير عنه، كـ«الواحد»، باعتبار سلب النظير والشريك.

و«الفرد»، باعتبار سلب القِسْمة والبعضيّة.

و«الغنيّ»، باعتبار سلب الحاجة.

و«القديم»، باعتبار سلب العدم.

و«السلام»، باعتبار سلب العيوب عنه والنقائص.

---

١. ليس معناه المُوجِد، بل تنظيم ما خلق وتصوير ما أوجد بعد خلقه و إيجاده نحو: برئ القداح بعد صنعه، ولعلّ سرّ إطلاق البارئ عليه تعالى في القرآن بعد إطلاق اسم الخالق هو ما قلناه. ن

و«القُدّوس»، باعتبار سلب ما يخطر بالبال[١] عنه... إلى غير ذلك.

الرابع: باعتبار الإضافة والسلب معاً، كـ «الحيّ»، فإنّه الدرّاك الفعّال الذي لا تلحقه الآفات.

و«الواسع»، باعتبار سَعة علمه وعدم فوات شيء منه.

و«العزيز»، وهو الذي لا نظير له، وهو ممّا يصعب إدراكُه والوصول إليه.

و«الرحيم»، وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته للمخلوقات أو المؤمنين، وعدم خروج أحدهم من رحمته وعنايته، وإرادته لهم الخيرات.

الخامسة: الأسماء بالنسبة إلى ذاته المقدّسة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يمتنع إطلاقه عليه. وذلك كلّ اسم يدلّ على معنىً يحيل العقل نسبته إلى ذاته الشريفة، كالأسماء الدالّة على الأُمور الجسمانيّة، أو ما هو مشتمل على النقائص و الحاجة.

الثاني: ما يجوز عقلاً إطلاقه عليه وورد في الكتاب العزيز أو السنّة الشريفة تسميته، فذلك لا حرج في تسميته به، بل يجب امتثال الأمر الشرعيّ في كيفيّة إطلاقه عليه بحسب الأحوال والأوقات والتعبّدات، إمّا وجوباً أو ندباً.

الثالث: ما يجوز إطلاقه عليه ولكنْ لم يَرِد ذلك في الكتاب ولا السنّة الشريفة، كالجوهر، فإنّ أحد معانيه كون الشيء قائماً بذاته غير مفتقر إلى غيره، وهذا المعنى ثابت له تعالى.

قال المصنّف رحمه الله: يجوز تسميته تعالى به؛ إذ لا مانع في العقل من ذلك، لكنّه ليس من الأدب؛ لأنّه وإن جاز عقلاً إطلاقه ولم يمنع منه مانع، لكنّه يجوز أن

---

١. من النقائص الإمكانيّة.ن

لايناسبه من جهة أُخرى لا نعلمها[١]؛ إذ العقل لم يطّلع على كافّة ما يمكن أن يكون معلوماً، فإنّ كثيراً من الأشياء لا نعلمها لا إجمالاً ولا تفصيلاً. وإذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية إلى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يَرِد به نصّ شرعيّ من الأسماء، وهو المطلوب. وهذا هو معنى قول العلماء: إنّ أسماءه تعالى توقيفيّة، أي موقوفة على النصّ والإذن في إطلاقها.

قال: ختم وإرشاد: هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته ـ التي هي أعظم أصل من أُصول الدِّين، بل هي أصل الدين ـ كافٍ؛ إذ لا يُعرَف بالعقل أكثر منه، ولا يتيسّر في علم الكلام التجاوز عنه، إذ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة غير مقدورة للأنام، و كمال أُلوهيّته أعلى مِن أن تناله أيدي الظنون والأوهام، وربوبيّته أعظم من أن تتلوّث[٢] بالخواطر و الأفهام. والذي (تعرفه العقول)[٣] ليس إلّا أنّه موجود. إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلبنا عنه ما نافاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتيّ أو سلبيّ، أو يحصل له به نعت ذاتيّ معنويّ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

أقول: لمّا فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه بأحسن إرشاد للطالب في ألطف عبارة وأوجز إشارة، وبيان ذلك في فوائد:

الأُولى: أنّ هذا القدر المذكور ـ أي المذكور في المباحث المتقدّمة من ذكر صفاته السلبيّة والثبوتيّة ـ كافٍ في القيام بالواجب من المعرفة؛ فإنّه لمّا دلّ دليل وجوبها من كونه منعماً فيجب شكره المستلزم ذلك لوجوب معرفته، ليقوم

---

١. فإطلاق اسم من هذا القبيل عليه تعالى يصير مصداقاً لقوله سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾** الحجرات: ١.

٢. ن «م»: تتلّون.

٣. ما بين القوسين في «خ»: نعرف منه خاصّة. وفي «ن» «ح»: نعرفه. وفي **الفصول النصيريّة**: والذي يُعرَف منه خاصّة.

المكلّف بشكره على قدر الممكن ممّا يليق بكماله لم يستلزم ذلك أكثر من معرفته بما تقدّم؛ فإنّ التصديق لا يُشترَط في تحقّقه معرفة المحكوم عليه وبه بكنه الحقيقة، بل بوجهٍ ما خصوصاً مع امتناع ذلك كما يجيء بيانه؛ فإنّا نحكم على شبح نراه من بعيد بأنّه شاغل للحيّز مع جهلنا بحقيقته، فلا جَرَم لم يتيسّر في علم الكلام التجاوز إلى أكثر من ذلك.

و علم الكلام عرّفه بعضهم بأنّه: علم يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام[١]. واحترز بقيد «على قانون الإسلام» عن الفلسفة الإلهيّة، فإنّها يُبحَث فيها عن ذات الله وأحوال الممكنات لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الحكماء.

وقيل: هو علم يُبحَث فيه عن الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام[٢]. فموضوعه على الأوّل: ذات الله تعالى وذات الممكنات، وعلى الثاني: الموجود من حيث هو هو.

الثانية: أنّ معرفة الله تعالى أعظم أصل من أُصول الدين. و أُصول الدين عندنا هي: التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، فهي حينئذٍ أربعة. يدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات، وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها، وفي بحث النبوّة وجوب اعتقاد أُصول الشريعة

---

١. علم الكلام يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهيّ للفلاسفة، وموضوعه ذات الله؛ إذ يُبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة. **التعريفات**، للشريف الجرجانيّ: ٨٠، **جامع العلوم** ٣: ١٣٢.

٢. قال التفتازانيّ في **شرح المقاصد**: المتقدّمون من علماء الكلام جعلوا موضوع علم الكلام: الموجود بما هو موجود؛ لرجوع مباحثه إليه. ويتميّز عن الإلهيّ بكون البحث فيه على قانون الإسلام. **شرح المقاصد**: ١١.

وأحوال القيامة وكيفيّاتها وغير ذلك، وفي الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كلّ زمان. وإن شئتَ قلت: معرفة الله تعالى هي أصل الدين بالحقيقة، لأنّ ما عداها كلّه من لوازمها وتوابعها، فتكون هي أصل الدين؛ ولذلك صار علم الكلام أشرف العلوم؛ لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف. ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدِّباغة وصنعة النِّعال؟ وذلك ظاهر.

الثالثة: أنّ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة، على ما هي عليه، غير مقدورة للأنام؛ وذلك لأنّ العلم إمّا ضروريّ أو كسبيّ، وكلاهما هنا منفيّ.

أمّا الضروريّ فظاهر، خصوصاً وقد وقع فيها النزاع والتشاجر، ومع ذلك فإنّ المعلوم ضرورةً إمّا بمجرّد توجّه العقل إليه أو بأدنى تنبيه، وهما منفيّان هنا، أو بمشاركة حسّ ظاهر أو باطن بتكرار أو لا، وذلك أيضاً منفيّ هنا؛ لكونه غير محسوس.

وأمّا الثاني، فلأنّ كلّ كسبيّ لابدّ له من كاسب، وهو في باب التصوّرات التعريف بالحدّ أو الرسم، وهما أيضاً منفيّان.

أمّا الحدّ، فلأنّ تامّه يكون بالجنس والفصل القريبَين، المستلزم لتركّب الماهيّة، المستحيل ذلك على الذات المقدّسة. وكذا ناقصه إذ لابدّ فيه من الجنس، ولا جنس له، فلا حدّ له.

وأمّا الرسم بقسمَيه، فلأنّه تعريف بالخارج، وظاهر أنّه لايفيد الاطّلاع على الحقيقة. ولأجل هذا الامتناع صرّح صاحب شريعتنا ﷺ بقوله: «**يا من لايَعلم ما هُوَ إلّا هُو**»[1]. والكليم عليه السلام لمّا سأله فرعون عن الذات بإيراد ما في السؤال بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ

١. يُنظر: البحار ٩٥:٣٩٤: دعاء المشلول.

﴿الْعَالَمِينَ﴾؟[١]، أجاب بالصفات تنبيهاً له على استحالة ذلك، وإنّـه غـالِط فـي قولـه أو مُغـالِط فقـال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[٢] . فاستوخم الجـوابَ ورجع إلى إنظاره في جهله فقال: ﴿أَلا تَسْتَمِعُون﴾[٣]؟! أسـألُه عـن الحقيقـة فيجيبنـي بالصفات! فعاد الكليم إلى جوابه بما هو أظهر دِلالةً على وجود الربّ فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾[٤]، أي مُنشئكم ومُوجِدكم؛ فإنّ ذلك أظهرُ عندهم من كونه موجداً لجملة هذا العالم، فإنّ ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظـار، وتسـديد أفكـار، فعانَـدَ ذلـك الجاهلُ ورأى إصرارَ موسىعليه السلام على ذكـر الصـفات و هـو يطلـب الجـواب عـن الذات، فقال منهمكاً فـي جهلـه و متهكّمـاً فـي قولـه: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[٥] ! فإنّي أساله بـ «ما هو»؟ فيجيبنـي بمـا يقـع جوابـاً «أيّ» فـأبلغَعليه السلام فـي جوابه متّبعاً للأمر الإلهيّ بـاللّين فـي خطابـه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُما إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٦]. إنّ حقيقته غير ممكنة المعلوميّـة[٧]، لأنّ تجرُّدَهـا وبسـاطتها يمنعـان مـن إمكان تحديدها.

الرابعة: المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات ليس إلّا أنّها موجودة، ومن الصفات ليس إلّا السُّلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض، والإضافات ككونه قـادراً و عالماً، و الإضافات و السلب ككونه موجِـداً للعـالَم لا سـواه. ومـع ذلـك فـنحن

---

١. الشعراء: ٢٣.

٢. الشعراء: ٢٤.

٣. الشعراء: ٢٥.

٤. الشعراء: ٢٦.

٥. الشعراء: ٢٧.

٦. الشعراء: ٢٨.

٧. «م» بزيادة: لأحد.

نخشى أن نثبت له بذلك صفة حقيقيّة تزيد على ذاته؛ فإنّ ذلك منافٍ لكماله، و إلّا لكان مفتقراً إلى تلك الصفة، بل كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، فمَن وصف اللهَ سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، و مَن ثنّاه فقد جَزّأه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

قال: ومن أراد الارتقاء عن هذا المقام، ينبغي أن يحقّق[1] أنّ وراءه شيئاً هو أعلى من هذا المرام، فلا يُقْصر همّته على ما أدركه، ولايُشغل عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي أمارة العدم، ولايقف عند زخارفها التي هي مزلّة القدم، بل يقطع عن نفسه العلائق البدنيّة، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيويّة، ويضعف حواسّه وقواه التي بها يدرك الأُمور الفانية، ويحبس بالرياضة نفسه الأمّارة بالسوء التي تُثير التخيّلات الواهية.

أقول: لمّا ذكر معرفة الله تعالى والطريق إليها على قاعدة أهل البحث والنظر، الذين يبنون علومهم على استخراج النتائج من المقدّمات، مع مراعاة شرايط الإنتاج بطريق البرهان ـ كما هو مذكور في علم الميزان ـ أراد أن يشير إلى طريق الأولياء الذين مبنى علومهم على الفيض الإلهيّ والكشف الربّانيّ، لكن بعد مجاهدات نفسانيّة وإزالة عوائق بدنيّة ونفسانيّة، وتوجّه نحو طلب الكمال الذي يُسمّى عندهم بـ «السلوك». ولا شكّ أنّ التوجّه إلى شيء حركه، ويفتقر المتحرّك فيها إلى معرفة مبدئها و شرائطها و إزالة العوائق عنها وما يلحقه في أثنائها وما يحصل له بعدها، حتّى يصل إلى الغاية المطلوبة بها. وأشار المصنّف ﷺ إلى شيء يشير من ذلك إشارة يحتاج إلى بسط، فلنبسط ذلك مختصراً ممّا استفدناه من كلامه، و ذلك يتمّ بفوائد:

الأُولى: مبدأ الحركة و شرائطها، وهو أُمور:

---

١. «خ» **والفصول النصيريّة**: يتحقّق.

الأوّل: الإيمان، وهو لغةً التصديق، وشرعاً التصديق بكلّ ما عُلِم ضرورة مجيء الرسول به. وذلك مستلزم لمعرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والقرآن والأحكام، وبهذا الاعتبار لايقبل الزيادة والنقصان. وقد يُطلَق على وجه الكماليّة، بإضافة الأعمال الصالحة، فيقبل حينئذ الزيادة والنقصان. وأدنى مراتب الإيمان هو اللّساني: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[١]. وبعده القلبيّ على وجه التصديق الجازم، لكن يمكن زواله، وبعده الإيمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب تقتضي ثباته، وأعلى مراتب الإيمان اليقين الآتي ذكره.

الثاني: الثّبات، وهو حالة جزم بوجود كمال يقارن الإيمان، وبدونها لم تحصل طمأنينة النفس التي هي شرط طلب الكمال؛ فإنّ المتزلزل في اعتقادِ كمالٍ لايكون طالباً له، وإذا لم يتحقّق الطلب لم يتحقّق العزم، ولم يمكن السلوك؛ فإنّ صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوته الشياطينُ في الأرض حيران، بل لايكون له عزم؛ فإنّه ما لم يتوجّه إلى جهة واحدة بقلبه لم تقع الحركة، ولو تحرّك كانت حركته اضطرابيّة لافائدة فيها. وعلّة الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعتقد، ووجدان لذّة الإصابة وصيرورتها مَلَكةً باطنة لاتقبل الزوال.

الثالث: إنّيّة، وهي القصد، وذلك واسطة بين العلم والعمل؛ لأنّه إذا لم يعلم علماً ثابتاً بترجيحِ أمرٍ لم يَقْصد فعلَه، وإذا لم يقصد فعلَه لم يقع، فيكون قصد مقصد معيّن مبدأً للسير والسلوك. وإذا كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق ينبغي اشتمال النيّة على طلب القرب إلى الحقّ تعالى؛ إذ هو الكامل المطلق. وإذا كان كذلك كانت وحدها خيراً من العمل وحده، كما جاء في الخبر:

---

١. الحجرات: ١٤؛ الشاهد خلاف المدّعي، لأنّ قول الأعراب: آمنّا، غير مقبول عند الله، لقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ ن

«نيّةُ المؤمن خيرٌ من عَمَلِه»[١]، فإنّها بمنزله الروح، والعمل بمنزلة الجسد، والأعمال

---

١. **الكافي** ٢:٨٤، الحديث ٢، **الوسائل** ١:٣٥ ـ الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات/ الحديث٣، المحاسن:
يبدو في بادئ النظر أنّ الحديث يحتاج إلى توضيح و بيان، ولقد أجاد المصنّف في «**نضد القواعد**» في توضيحه، فقال:

العشرون: رُوي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أن: «نيّة المؤمن خيرٌ من عمله»، وربّما روي: «ونيّة الكافر شرّ من عمله».

فورد سؤالان: أحدهما: أنّه روي أنّ: «أفضل العبادة أحمَزُها». (رواه المحقّق في «**معارج الأصول**» المخطوط الورقة٣٧، كما في هامش «**القواعد والفوائد**» ١:١٠٨، وفي «**النهاية**» لابن الأثير ١:٤٤٠، وفيه: سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله: أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: «أحمزها»). ولاريب أنّ العمل أحمز من النيّة، فكيف يكون مفضولاً؟

وروي أيضاً: «إنّ المؤمن إذا همّ بحسنة كُتبت بواحدة، وإذا فعلها كُتبت عشراً». (**الكافي** ٢:٤٢٨ / الحديث١، ٢، **الوسائل** ١:٣٦ ـ الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات/ الحديث٦، ٧، ٨، بتفاوت يسير في اللفظ فيهما). وهذا صريح في أنّ العمل أفضل من النيّة وخير.

السؤال الثاني: أنّه روي: أنّ النيّة المجرّدة لاعقاب فيها. (**الكافي** ٢:٤٢٨/ الحديث ١، ٢، ٣، ٤، **الوسائل** ١:٣٦ ـ الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٦، ٧، ٨، ٩، ٢٠) فكيف يكون شرّاً من العمل؟

وأجيب بوجوه: الأوّل: أنّ النيّة يمكن فيها الدوام بخلاف العمل؛ فإنّه يتعطّل عنه المكلّف أحياناً، فإذا نُسبت هذه النيّة الدائمة إلى العمل المنقطع كانت خيراً منه، وكذا نقول في نيّة الكافر.

الثاني: أنّ النيّة لايكاد يدخلها الرياء ولا العُجب، لأنّا نتكلّم على تقدير النيّة المعتبرة شرعاً، بخلاف العمل فإنّه يعرضه ذينك.

ويرد على أنّ هذا العمل وإن كان معرضاً لهما، إلّا أنّ المراد به العمل الخالي عنهما، وإلّا لم يقع تفضيل.

الثالث: أنّ المؤمن يراد به الخاصّ أي المؤمن المغمور بمعاشرة أهل الخلاف، فإنّ غالب أفعاله جارية على التقيّة و مداراة أهل الباطل. وهذه الأفعال المفعولة تقيّة، منها ما يقطع فيه بالثواب كالعبادات الواجبة، ومنها ما لا ثواب فيه ولا عقاب كالباقي. وأمّا نيّته فإنّها خالية عن التقيّة، وهو وإن أظهر موافقتهم بأركانه ونطق بها بلسانه، إلّا أنّه غير معتقِد لها بجنانه، بل آبٍ عنها ونافر منها.

وإلى هذا الإشارة بقول أبي عبد الله عليه السلام وقد سأله أبو عمرو الشاميّ عن الغزو مع غير الإمام العادل: «إنّ الله يحشر الناسَ على نيّاتهم يوم القيامة». **المحاسن** ٢٦٢/ الحديث ٣٢٥، **الوسائل** ١:٣٤ ـ الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات / الحديث٥). وروي موفوعاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله، (**مسند أحمد** ٢:٣٩٢).

قال شيخنا (أي الشهيد): وهذه الثلاثة من السوانح (أي من عوارض فكري).

الرابع: ما قاله بعض العلماء: إنّ خلود المؤمن في الجنّة إنّما هو بنيّته أنّه لـو عـاش أبـداً لأطـاع الله أبـداً. وخلود الكافر في النار بنيّته أنّه لو بقي أبداً لكفر أبداً.

الخامس: ما حكاه المرتضى رحمه الله، أنّ المراد أنّ نيّة المؤمن بغير عمل خير من عمله بغير نيّـة. وأجـاب عنـه بأنّ أفعل التفضيل يقتضي المشاركة، والعمل بغير نيّـة لا خيـر فيـه فكيـف يكـون داخـلاً فـي بـاب التفضيل؟! ولهذا لايقال: «العسل أحلى من الخلّ».

السادس: أنّه عامّ مخصوص أو مطلق مقيّد، أي نيّة بعض الأعمال الكبار ـ كنيّة الجهاد ـ خير مـن بعـض الأعمال الخفيفة كتسبيحة أو تحميدة أو قراءة آية، لما في تلك النيّة من تحمّل النفس المشقّة الشديدة والتعرّض للغمّ والهمّ الذي لايوازيه تلك الأفعال. وبمعناه قال المرتضى نضّر الله وجهـه، قـال: وأتـى بذلك لئلّا يُظَنّ أنّ صواب النيّة لايجوز أن يساوي أو يزيد على ثواب بعض الأعمال. ثمّ أجـاب بأنّـه خلاف الظاهر؛ لأنّ فيه إدخال زيادة ليست في الظاهر. قـال شـيخنا المصـنّف: المصـير إلـى خـلاف الظاهر متعيّن عند وجود ما يُصرَف اللفظ إليه، وهو هنا حاصل، وهـو معارضـة، الخبـرين السـالفين. فيجعل ذلك جمعاً بين هذا الخبر وبينهما.

السابع: للمرتضى أيضاً، أنّ النيّة لايراد بها التي مع العمل، والمفضّل عليه هو العمل الخالي من النيّة. وهـذا الجواب يرد عليه النقض السالف، مع أنّه قد ذكره كما حكيناه عنه.

الثامن: له أيضاً، أنّ لفظة «خير» ليست التي بمعنى أفعل التفضيل، بل التي هي موضـوعة لمـا فيـه منفعـة، ويكون معنى الكلام أنّ نيّة المؤمن من جمله الخير من أعماله، حتّى لايُقَدَّر مقدّر أنّ النيّـة لايـدخلها الخير والشرّ كما يدخل ذلك في الأعمال. وحكي عن بعض الوزراء استحسانه، لأنّه لايرد عليه شـيء من الاعتراضات.

التاسع: له أيضاً، أنّ لفظة أفعل التفضيل قد تكون مجرّدة عن الترجيح، كما في قوله تعـالى: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾. (الإسراء: ٧٢)، (**أمالي المرتضى ٢:‏٣١٥**).

فإن قلت: فقضيّة هذا الكلام أن يكون في قوّة قوله: النيّة من جملة عمله، والنيّة من أفعال القلوب، فكيف يكون عملاً؟ لأنّه يختصّ بالعلاج. قلت: جاز أن يُسمّى عملاً كمـا جـاز أن يُسـمّى فعـلاً، أو يكـون إطلاق العمل عليه مجازاً.

العاشر: ما أجاب به ابن دُرَيد، وهو أنّ المؤمن ينوي الأشياء من أبواب الخير كالصـدقة والصـوم والحـجّ، ولعلّه يعجز عنها أو عن بعضها، ويُؤجَر على ذلك، لأنّه معقود النيّة عليه.

بالنيّات كما أنّ حياة الجسد بالروح.

الرابع: الصدق، وهو مطابقة القول لما هو في نفس الأمر. والمراد هنا الصِّدق في القول والفعل والنيّة والعزم وإتمام الأحوال العارضة له. والصِّدّيق هو الذي صار

الحادي عشر: جواب الغزاليّ، بأنّ النيّة سرّ لايطّلع عليه إلّا الله تعالى، وعمل السرّ أفضل من عمل الظاهر.

الثاني عشر: أنّ وجه تفضيل النيّة على العمل أنّها تدوم إلى آخره حقيقةً أو حكماً، وآخر العمل لايُتصوَّر فيها الدوام، بل يتصرّم شيئاً فشيئاً.

الثالث عشر: لشيخنا، أنّ النيّة لمّا كانت لاتقف عند حدّ، بل هي مستمرّة بالنسبة إلى جميع الأوقات وجميع الأعمال و جميع التروك، فكانت خيراً من العمل الذي يقع حيناً ما، ولهذا قال الإمام الصادق : «يُحْشَر الناسُ يوم القيامة على نيّاتهم». قال: وهذا أجود الوجوه، والله أعلم. (**القواعد والفوائد** ١: ١١٠)

الرابع عشر: ما خطر لهذا الضعيف، وتقريره: أنّ العمل مع النيّة وإن اشتركا في حصول الثواب والفوز برضاء الربّ تعالى، لكنّ العمل بدون نيّة، كالجهاد الذي لا حَراك به، بل كالصورة المنقوشة على الجدار التي لا حقيقة لها، والنيّة كالروح السارية في الأعضاء والقوى، وكان كمال العمل لها فكانت أكثر خيريّة. ولاينافي ذلك حديث: «أفضل العبادة أحْمَزُها»: فإنّ حظوظ النفس وميولها كثيرة لاتكاد تُحصَر، فحصول النيّة المشتملة على كمال الإخلاص خالصة من تلك الحظوظ، والميول تفتقر إلى مجاهدات توجب لها الأحمزيّة، فكانت أفضل، فاستحقّت اسم الخيريّة. وعلى ذلك يخرج جواب: «إذا همّ بحسنة كُتبت له».

الخامس عشر: ما خطر للضعيف أيضاً، وتقريره: أنّ النيّة لمّا كانت حقيقتُها كمال الإخلاص، كان حصولها يستلزم حصول المعارف الحقّة، واستحضار صفات الجمال ونعوت الجلال التي هي كالأسباب لذلك الإخلاص، ـ بخلاف العمل ـ فكانت أفضل. وخلوصها أيضاً عن الشبهات والمعارضات يفتقر أيضاً إلى مجاهدات فكريّة توجب لها وصف الأحمزيّة، فكانت أفضل.

السادس عشر: أنّ النيّة لمّا كانت لازمةً لتعظيم مقام الربوبيّة وشكر أنعامه، وكانت من لوازم الإيمان الذي هو واجب الدوام و البقاء ببقاء النفس الإنسانيّة ، و يستحيل تطرّق النَّسخ و التغيّر إليه، فحكمها حكمه، بخلاف العمل يجوز تغيّره ونسخه، فكانت أفضل. وهذا أيضاً من خواطر الضعيف. **نضد القواعد الفقهيّة**: ١٨٧.

صدقه في هذه الأُمور مَلَكة له، ولا يقع خلافه البتّة لا في العين ولا في الأثر.

الخامس: الإنابة، وهي الرجوع إلى الله تعالى والإقبال عليه. ولا يتمّ ذلك إلّا بثلاثة أُمور:

باطنيّ: وهو دوام التوجّه إليه تعالى بأفكاره وعزائمه.

وقوليّ: وهو دوام ذكره وذِكر أنْعُمِه و ذِكر مُقَرَّبي حضرته.

وعمليّ: وهو المواظبة على الأعمال الصالحة، والإحسان إلى خلق الله تعالى ودفع أسباب الضرر عنهم، وبالجملة التزامه بأحكام الشرع تقرّباً إلى الله تعالى.

السادس: الإخلاص، وهو أنّ جميع ما يفعله السالك ويقوله يكون تقرّباً إلى الله تعالى وحده لايشوبه شيء من الأغراض الدنيويّة والأُخرويّة، ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾[١].

ومتى مُزِج معه غرض دنيويّ أو أخرويّ ـ ولو ثواباً أو نجاةً من العذاب ـ فذلك هو الشِّرك الخفيّ، ولا شيء أفسد للطالب من الشرك الخفيّ؛ فإنّه مانعٌ من السلوك، فإذا زال سهل، مَن أخلص لله أربعين صباحاً ظهَرت ينابيع الحكمة مِن قلبه على لسانه[٢].

الثانية: إزالة العلائق وقطع الموانع، وذلك بأُمور:

الأوّل: التوبة، وهي الرجوع عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل الحرام، سواء كانت قوليّةً أو عمليّةً أو فكريّةً أو خياليّة. و الضابط ما كان صادراً عن قدرة

---

١. الزمر: ٣.

٢. هذا مضمون روايات، وللاطّلاع عليها يُنظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام: ٢:٦٩، **عُدّة الداعي**: ٢١٨، **الدرّ المنثور** ٢:٢٣٧، **كنز العمّال** ٣:٢٤ / ، الحديث:٥٢٧١، **بحار الأنوار** ٧٠:٢٤٢.

العبد. و أمّا ترك المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة أُخرى هي بالمعصومين أنسب؛ فإنّ علوّ مقامهم يقتضي ذلك. وأمّا السالك فتوبته عن التفاته إلى غير الحقّ الذي هو مقصده، فإنّه معصية عندهم لمنعه عن المقصد. فالتوبة حينئذ ثلاثة: عامّ للعبيد كلّهم، وهو الأوّل. وخاصّ بالمعصومين، وهو الثاني، وأخصّ من الخاصّ، وهو الثالث. وأمّا توبة نبيّنا صلى الله عليه وآله فمن الثالث، ولذلك قال: «إنّه لَيُغان على قلبي، وإنّي لأستغفر الله في اليوم سبعين مرّة»[١]. و من هذا القسم قيل: «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين»[٢].

الثاني: الزهد، وإليه أشار المصنّف بقوله: «ولايشغل عقلَه الذي مَلَكه...» إلى آخره.

والزاهد هو الذي لا يرغب في مطلوبٍ يفارقه عند موته، وهو الحظوظ الدنيويّة كالمأكل والمشرب والملابس والمناكح والجاه والمال والذِّكْر الحَسَن والقرب من الملوك، وغير ذلك من التكثّرات التي هي ملزومات العدم. ويكون ذلك منه لا للعجز والجهل وغرض من الأغراض، وذلك هو الزاهد في المشهور. وهو الذي يترك متاع الدنيا لمتاعٍ آخر يستأجله. وفي الحقيقة هو الذي لايكون زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنّة، بل يكون ذلك مَلَكة له تكبّراً على ما دون الحقّ وتقرّباً إلى رضاه. وتصير تلك الملكة صفة نفسانيّة تزجرها عن مُشتَهياتها وتروّضها بالأُمور الشاقّة حتّى تصير راسخة فيها، كما قال وليّ الله عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «وايمُ الله ـ يميناً أستثني فيها بمشيئةِ الله ـ لَأروضَنَّ نفسي رياضةً تَهِشُّ

---

١. **مستدرك الوسائل**: ١:٣٨٧ ـ الباب ٢٢ من أبواب الذكر/ح٢.

٢. **كشف الغمّة** ٣:٦٤، **البحار** ٢٥:٢٠٤، **سرّ العالمين**، للغزالي: ١٨١.

معها إلى القُرْص إذا قَدَرْتُ عليه مطعوماً، وتقنع بالملح مَأْدُوماً»[١]. وقال عليه السلام أيضاً: «ما لعليٍّ ولنعيمٍ يفنى، ولذّة لاتبقى»[٢].

الثالث: الفقر، وليس المراد به عدم المال، بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيويّة، لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة، بل تكبّراً وتنزّهاً عنها. وبالجملة هو شعبة من الزهد المتقدّم، وغير بعيد أن يكون قوله عليه السلام: «الفقر فخري، وبه أفتخر»[٣]. إشارةً إلى هذا المعنى.

الرابع: الرياضة، والمراد بها منع النفس عن المطلوب من الحركات المضطربة، وجعلها بحيث تصير طاعتها لمولاها مَلَكة لها. ويراد بها هنا منع النفس الحيوانيّة عن مطاوعة الشهوة والغضب وما يتعلّق بهما، ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانيّة من رذائل الأخلاق والأعمال، كالحرص على جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر والخديعة والغَلَبة والغضب والحِقْد والحَسَد والفُجور والانهماك في الشرور وغيرها، وجعل طاعة النفس للعقل العمليّ ملكة لها على وجه يوصلها إلى كمالها الممكن.

ثمّ اْعلم أنّ النفس إذا تابعت القوّة الشهويّة سُمِّيت بهيمة، وإذا تابعت القوّة الغضبيّة سُمّيت سَبُعيّة، وإن جعلت رذائل الأخلاق ملكة لها سُمّيت شيطانيّة. وسَمَّى الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نَفْساً أمّارة[٤]، أي أمّارة بالسوء إن كانت رذائلها ثابتة، وإن لم تكن ثابتة بل تكون مائلة إلى الشرّ تارة وإلى الخير أُخرى

---

١. **نهج البلاغة**: الكتاب ٤٥.

٢. **نهج البلاغة**: الخطبة ٢٢٤.

٣. **بحار الأنوار**٧٢: ٥٥/ ح٨٥.

٤. يوسف: ٥٣.

وتندم على الشرّ وتلوم عليه سمّاها لوّامة[١]، وإن كانت منقادة للعقل العمليّ سمّاها مطمئنّة[٢]. والمعين على هذه المتابعات هو قطع العلائق البدنيّة، كما قال بعضهم نظماً:

إذا شئتَ أن تَحيا فَمُتْ عن علائقٍ ... مِن الحسِّ خمسٍ، ثمّ عن مُدرَكاتِها
وقابِلْ بعينِ النَّفْسِ مِرآةَ عقلِها ... فتلك حياةُ النفسِ بَعْدَ مَماتِها

وإزالة الموانع الدنيويّة عن خاطره، والمعين على ذلك أيضاً هو إضعاف قواه الشهوانيّة والغضبيّة بإضعاف حواسّه بتقليل الأغذية والتنوّق فيها، فإنّ لذلك أثراً عظيماً في حصول الكمال، والتأهّل لخدمة حضرة ذي الجلال، كما قال فيثاغورس[٣]: عوّدوا أنفسكم الشيء الطفيف[٤]؛ فإنّه أقلّ لاحتياجكم وأشبه بكم بالمبدأ الأوّل، فإنّه غير محتاج.

ثمّ الغرض من الرياضة أُمور ثلاثة:

أوّلها: إزالة الموانع عن الوصول إلى الحقّ، وهي الشواغل الظاهرة والباطنة.

وثانيها: جعل النفس الحيوانيّة مطاوعةً للعقل العمليّ، الباعث على طلب الكمال.

---

١. القيامة: ٢.

٢. الفجر: ٢٧.

٣. فيثاغورس بن مِنسارخس من أهل ساميا. وكان في زمان سليمان النبيّ عليه السلام، قد أخذ الحكمة من معدن النبوّة، وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين، كان يقول بأنّه شاهد العوالم العلويّة بحسّه وحدسه. وهو أوّل من نطق في الأعداد والحساب والهندسة، إليه يُعزى تقويم الحساب المعروف بـ «جدول فيثاغورس» في الضرب. **تاريخ اليعقوبيّ** ١١٩:١، **الملل والنحل**: ٧٨:٢، **تاريخ الحكماء** للقفطيّ: ٣٥٥.

٤. الطفيف، مثل القليل وزناً ومعنىً. **المصباح المنير**: ٣٧٤.

وثالثها: جعل النفس مستعدّة لقبول فيض الحقّ لتصل إلى كمالها الممكن لها[١].

الخامس: المحاسبة، وهي أن ينسب السالك طاعاته إلى معاصيه ليعلم أيّهما أكثر، فإن فَضُلَت طاعاته نسب قدرَ الفاضلِ إلى نعم الله تعالى عليه التي هي وجوده، والحِكَم المُودَعة في خلقته، والفوائد التي أظهرها في قواه، ودقائق الصنع التي أوجدها في نفسه، التي هي تُدرِك العلوم والمعقولات، فإذا نسب فضل طاعته إلى هذه النعم التي لا تُحصى كما قال سبحانه: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[٢]، ووازنها... وقف على تقصيره و تحقَّقَه. فإن ساوت طاعاتُه معاصيَه تحقّق أنّه ما قام بشيءٍ من وظائف العبوديّة، وكان تقصيره أظهر له، وإن فَضُلت معاصيه فويلٌ ثُمَّ ويل. فإذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يصدر منه غير الطاعة، وعدّ نفسه مقصّراً دائماً، وإذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب الأبديّ والخسران السرمديّ. ويتبع المحاسبةَ المذكورة المراقبة، وهي أن يحفظ ظاهره وباطنه لئلّا يصدر عنه شيء يُبطل به حسناتِه التي عملها، وذلك أن يلاحظ أحوال نفسه دائماً لئلّا يُقْدِمَ على معصية تشغَلُه عن سلوك طريق الحقّ.

السادس: التقوى، وهي اجتناب المعاصي حذراً من سخط الله والبعد عنه، كما يجتنب طالب الصحّة كلَّ ما يضرّه ويزيد به مرضه ليتمكّن من العلاج، كذلك السالك يجتنب كلّ منافٍ للكمال وكلّ مانع من الوصول إليه؛ لئلّا يشغله عن سلوك طريق الحقّ. وفي الحقيقة تركّب التقوى من ثلاثة: أحدها: الخوف، وثانيها: التحاشي عن المعاصي، وثالثها: طلب القرب من الربّ تعالى.

---

١. وفي استقلال جزئيّة أمر الثالث من أجزاء الرياضة نظر، والظاهر أنّ النفس تستعدّ لقبول الفيض برعاية ما تقدّم من الأمور ولاسيّما الأخيرَين، فالجزء الثالث في الحقيقة ليس جزءاً مستقلّاً كالاوّلين.ن

٢. إبراهيم: ٣٤.

قال: ويوجّه همّته بكلّيّتها إلى عالم القدس، ويقصُر أُمنيّته على نيل محلّ الرَّوح والأُنس، ويسأل بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجلال، الذي من شأنه الجود والإفضال، أن يفتح على قلبه باب خزانة رحمته، وينوّره بنور الهداية الذي وعده بعد مجاهدته، ليشاهد الأسرار الملكوتيّة والآثار الجبروتيّة، ويكشف في باطنه الحقائق الغيبيّة والدقائق الفيضيّة.

أقول: هذه إشارة إلى ما يلحق السالك في أثناء حركته وبَعْدها. ونحن نورد ذلك متمّمين للفوائد التي وعدنا بها، فنقول:

الثالثة: فيما يلحق السالك في سلوكه، وهو أُمور:

الأول: الخَلْوة، وهي عُزْلة السالك عن جميع الموانع المتقدّمة، فيختار موضعاً لم يكن فيه مُشغل له من المحسوسات الظاهرة والباطنة، ويجعل القوى الحيوانيّة مرتاضةً لئلّا تَجْذِبَ النفسَ إلى ملائماتها، ويُعرض بالكلّيّة عن الأفكار المجازيّة التي ترجع غايتها إلى مصالح المعاش والمعاد. ومصالح المعاش هي الأُمور الفانية، والمعاد هي أُمور ترجع غاياتها إلى اللذّات الباقية. أمّا السالك فيجب عليه بعد إزالة الموانع الظاهرة والباطنة إخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحقّ، وأن يقبل بهمّته وجوامع نيّته إلى الحقّ، مترصّداً للسوانح الغيبيّة، ومترقّباً للواردات الحقيقيّة؛ ليحصل له مضمون ما وعده بعد مجاهدته: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1]، ويُسمّى ذلك تفكّراً.

الثاني: التفكّر المشار إليه، وهو سير باطن الإنسان من المبادئ إلى المقاصد. كذا عُرّف معنى الفكر في اصطلاح العلماء، وهو الحركة من المطالب إلى المبادئ، ثمّ الرجوع من المبادئ إلى المطالب. ولا يمكن أن يصل من مرتبة النقصان إلى

---

١. العنكبوت: ٦٩.

الكمال إلّا بالسير، ولذلك كان النظر أوّلَ الواجبات، وجاء الحثّ عليه في التنزيل والحديث[١]. ومبادئ السير التي منها ابتداء الحركة هي الآفاق والأنفس. والسير هو الاستدلال من آياتهما، وهي الحِكَم المُودَعة في كلّ ذرّة من ذرّات هذينِ الكونَين الدالّ على عظمة المبدع وكماله. ويظهر ذلك لمن نظر في تشريح العالَمَين: الآفاقيّ والأنفسيّ، والفَلَكيّ والعُنْصريّ، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ﴾[٢]. ثمّ يستشهد من حضرة جلاله على كلّ ما سواه من مبدعاته، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٣].

الثالث: الخوف والحزن، قال العلماء: الحزن على ما فات، والخوف على ما لم يأتِ، فالحزن تألّم الباطن بسبب وقوع مكروه يتعذّر دفعه، أو فوات فرصة أو أمر مرغوب فيه يتعذّر تلافيه، والخوف تألّم الباطن بسبب وقوع مكروه يمكن حصول أسبابه أو توقّع فوات مرغوب يتعذّر تلافيه. ولا يخلُوان من فائدة في باب السلوك؛ فإنّ الحزن إذا كان سببه ارتكاب المعاصي أو فوات مدةّ (عاطلة عن العبادة)[٤]، أو

---

١. حثّ الكتاب العزيز على النظر والتدبّر في آيات بتعابير مختلفة، فتارةً أمرَ بالنظر إلى ملكوت السماوات والأرض (الأعراف: ١٨٥)، وأُخرى بالنظر إلى بعض الموجودات كالإبل والسماء (الغاشية: ١٧). وثالثة بالنظر إلى أنفسهم (الروم: ٨). كما جاء الحثّ الأكيد في السُّنّة أيضاً على التفكّر، وأنّه أفضل العبادة، منها:

قال الإمام عليّ عليه السلام: «لا عبادةَ كالتفكّر في صنعة الله عزّوجلّ». **أمالي الطوسي**: ١٤٦/ الحديث ٢٤٠، **البحار** ٧١: ٣٢٤/ح١٢.

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم، إنّما العبادة التفكّر في أمر الله عزّ و جلّ». **الكافي** ٢: ٥٥ / الحديث ٤.

٢. فصّلت: ٥٣.

٣. فصّلت: ٥٣.

٤. «م»: صالحة للعبادة.

عن ترك السير في الطريق إلى الكمال صار باعثاً له على تصميم العزم على التوبة. والخوف إن كان سببه ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله إلى درجة الأبرار صار موجباً لاجتهاده في اكتساب الخيرات ومبادرته إلى السلوك في طريق الكمال، ﴿ذلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾[1]. هذا في حال السير والسلوك، وأمّا أهل الكمال فهم مبرّؤون من الخوف والحزن ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُون﴾[2].

الرابع: الرجاء كلّ متوقّعٍ حصولَ مطلوبٍ له مستقبلاً وظنّ وجودَ أسبابه حصلَ له فرحٌ مقارنِ لتصوّر حصوله، فيُسمّى ذلك الفرح رجاء. وإن تيقّن حصولَ الأسباب فيكون المتوقّع واجباً فيكون ذلك الفرح انتظاراً، ولا جرم يكون الفرح أقوى، وإذا خلا من الظنّ واليقين يُسمّى تمنّياً، وإن كان عدم حصول الأسباب معلوماً يُسمّى غُروراً وحماقة. والرجاء أيضاً لايخلو من فائدة؛ فإنّه يبعث على الترقّي في درجات الكمال وسرعة السير في الطريق.

الخامس: الصبر، وهو لغةً: حبس النفس عن الفزع من المكروه والجزع منه، وإنّما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب وأعضائه من الحركات غير المعتادة. وهو على أنواع ثلاثة:

الأوّل: صبر العوامّ، وهو حبس النفس على وجه التجلّد وإظهار الثبات في التحمّل، لتكون حاله عند الغير مرضيّة.

الثاني: صبر الزُّهّاد والعُبّاد، لتوقّع ثواب الآخرة.

الثالث: صبر العارفين على جهة الالتذاذ به، فإنّ لبعضهم التذاذاً بالمكروه؛ لتصوّر أنّ معبودهم خصّهم بذلك فصاروا ملحوظين بعين عنايته ﴿وَبَشِّرِالصَّابِرِينَ*

---

١. الزمر: ١٦.

٢. يونس: ٦٢.

الَّذِينَ إِذا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالوا إِنَّا لِلهِ وَإِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِن رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [١].

السادس: الشكر، وهو لغةً الثناء على المُنْعِم ليوازي نعمَه. وإذا كان معظم النعم من الله فخير ما اشتغل العبد به هو الشكر. وهو يتمّ بثلاثة أشياء:

الأوّل: معرفة نعمه.

الثاني: الفرح بما يصل إليه منها.

الثالث: الاجتهاد في تحصيل رضى المنعم بقدر الاستطاعة، وإنّما يكون ذلك بمحبّته في باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه يليق بكبريائه، واجتهاده بما ينبغي من المكافأة لخدمته واعترافه بالعجز.

الرابعة: في ما يقارن السالك، و هو أُمور:

الأوّل: الإرادة، وهي مشروطة بثلاثة أشياء: الشعور بالمراد، والشعور بالكمال الذي يحصل به، وعينيّة المراد، فإن كان المراد من الأُمور التي يمكن حصولها من السالك وانضمّت القدرة إلى الإرادة حصل المراد. وإن كان من الأُمور الموجودة الغائيّة، فبسببها وصل إلى المراد، وإن كان في وصوله توقّف اقتضت الإرادة حالة في المريد تُسمّى شوقاً.

ثمّ الإرادة إنّما تكون مقارنة للسلوك باعتبار، ومُقتضية له باعتبار آخر؛ فإنّ طلب الكمال نوع من الإرادة، وإذا انقطعت الإرادة بسبب الوصول أو العلم بامتناعه انقطع السلوك. والإرادة المقارنة للسلوك تختصّ بأهل النقصان، وأمّا أهل الكمال فإرادتهم عين المراد، ومن وصل في السلوك إلى درجة الرضى انتفت إرادته، ومن

---

١. البقرة: ١٥٦ـ ١٥٨.

هنا قال بعضهم: لو قيل لي: ما تريد؟ قلت: أُريد أن لا أُريد.

الثاني: الشوق، وهو حالة تلزم فرط الإرادة ممزوجة بـألم الفـراق، وفـي حـال السلوك بعد اشتداد الإرادة يصير ضروريّاً، ويجوز حصوله قبل السـلوك إذا حصـل الشعور بكمال المطلوب وانضمّت إليـه القـدرة، ويقتضـي الصـبر علـى المفارقـة. والسالك كلّما أمعن في الترقّي ازداد شوقه وقلّ صبره، إلى أن يصـل إلـى مطلوبـه، فيخلص له اللذّة بنيل الكمال عن شائبة الألم، فينتفي الشوق.

الثالث: المحبّة، وهي الابتهاج بحصولِ كمال أو تخيُّل وصولِ كمالٍ مظنـون أو محقّق ثابت في المشعور به، وبوجه آخر: هي ميل النفس إلى ما فـي المشـعور بـه من كمال أو لذّة. ولمّا كانت اللذّة إدراك الملائم ـ أعني: نيـل الكمـال ـ لـم تَخْـلُ المحبّة من لذّة أو تخيّل لذّة. وهي قابلـة للشـدّة والضـعف، وأوّل مراتبهـا الإرادة، فإنّها محبّة أيضاً ثمّ يقارنها الشوق. ومع الوصـول التـامّ الـذي تنتفـي عنـده الإرادة والشوق تزداد المحبّة (وما دام أنّها تقارن طلب أمر باقٍ كانت ثابتة)[1].

ثمّ المحبّة التي في نوع الإنسان سببها أُمور ثلاثة:

الأول: اللذّة، وهي إمّا جسمانيّة أو وهميّة أو حقيقيّة.

الثاني: الشفقة، وهي إمّا مجازيّة فهي لأُمور ينقرض نفعها، أو حقيقيّة لما يدوم نفعها.

الثالث: مشاكلة الجوهر، إمّا عامّة كما يكون بين شخصَـين متقـاربَين طبعـاً أو خلقاً أو شمائل أو فعلاً، و إمّا خاصّة تختصّ بأهل الحقّ وهي محبّة طلب الكمال.

الرابع: المعرفة بالله، والمراد بها أعلى مراتبهـا، فـإنّ لهـا مراتـب كثيـرة، ومَثَـل

---

١. ما بين القوسين ليس في «ح».

مراتبها كَمَثَل النار في معرفتها؛ فإنّ أدناها من يسمع أنّ في الوجود شيئاً يُعْدِم كلّ ما يلاقيه. إلى غير ذلك من خواصّه. ونظير ذلك في معرفة الله تعالى معرفة المقلّدين لأهل العلم.

وأعلى منها معرفة مَن وصل إليه دخان النار وعلم أنّه أثرٌ لابدّ له من مؤثّر، ونظيره في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع، استدلالاً بوجود آثاره على وجوده.

وأعلى منها مَن أحسّ بأثر من حرارة النار بسبب مجاورتها وانتفع بذلك الأثر، ونظير ذلك في معرفة الله تعالى مرتبة مَن آمن بالله بالغيب من المؤمنين، وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابتهجوا به.

وأعلى منها مرتبة مَن شاهد النار بتوسّط نورها فشاهد الموجودات.

ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين، فإنّ لهم المعرفة الحقيقيّة، ولهم أيضاً مراتب ويُسَمَّون أهل اليقين، ومنهم جماعة لاتَنفكّ عنهم المعرفة ـ وهم أهل الحضور ـ وهي نهاية المعرفة التي ينتفي فيها العارف نظير مَن يحترق بالنار[1].

الخامس: اليقين، وهو اعتقادٌ جازم مطابق ثابت لايمكن زواله. وهو مؤلّف من عِلْمَين: علم بشيء، وعلم بأنّ خلافه مُحال. وله مراتب، وجاء في التنزيل: علم اليقين[2]، وعين اليقين[3]، وحقّ اليقين[4]. ومثال ذلك في النار: من شاهد عين النار

---

۱. إنّ المعرفة بالله لا نهاية لها، كما هو مفاد أخبار وأدعية كثيرة؛ لعدم تناهي المعروف، فالتعبير بنهاية هنا إنّما هو بملاحظة محدوديّة ودعاء العارف. ن

۲. التكاثر: ٥.

۳. التكاثر: ۷.

٤. الواقعة: ۹٥.

بتوسّط نورها بمنزلة علم اليقين بها، ومعاينة جِرم النار المقتضية (لِتَنْوِيرِ كلٍّ قابلٍ للنور)[1] بمنزلة عين اليقين، وتأثير النار في كلّ ما يلاقيها حتّى تنتفي هويّته ويبقى صرف النار بمنزلة حقّ اليقين. ولمّا كانت نهاية الوصول انتفاء الهويّة كانت رؤيتها من البعد والقرب والدخول فيها المقتضي للانتفاء بإزاء المراتب الثلاثة المذكورة.

السادس: السكون، وهو قسمان:

أحدهما من خواصّ الناقصين، وهو مقدّمة السلوك الذي يخلو صاحبه من المطلوب والكمال، ويُسمّى غفلة.

وثانيهما بعد السلوك، وهو من خواصّ الكاملين لحصوله عند الوصول إلى المطلوب، ويُسمّى اطمئناناً ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ**﴾[2]. والحال بين هذين السُّكونَين يُسمّى حركة. والسير والسلوك والحركة من لوازم المحبّة التي قبل الوصول، والسكون من لوازم المعرفة المقارنة للوصول، ولهذا قيل: لو تحرّك العارف هلك، ولو سكن المحبّ هلك. وقيل أيضاً أبلغ من ذلك: لو نطق العارف هلك، ولو سكت المحبّ هلك.

الخامسة: في الأحوال السانحة للسالك بعد وصوله، وهي أُمور:

الأول: التوكّل، وهو لغةً: تفويض الإنسان أمْرَه إلى غيره. والمراد هنا أنّ العبد إذا عرض له أمر أو صدر عنه شيء إذا تيقّن أنّ الله أعلمُ منه وأقدَر فوّض ذلك الشيء إليه، ليدبّره بحسب تقديره ويفرح بما قدّره ويرضى به، ﴿**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ، إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ**﴾[3]. وإنّما يحصل الرضى والفرح بما يفعله الله تعالى معه إذا

١. ما بين القوسين في «م»، «ن»: لتنوّر كلّ ما قابل للنور، وفي «خ»: لتنوّر كلّ قابل للتنوّر بها.

٢. الرعد: ٢٨.

٣. الطلاق:٣.

تأمّل في أحواله الماضية؛ فإنّه أخرجه من العدم إلى الوجود، وأودع في خلقته من الحِكَم ما لو صرف عمره في معرفتها لم يمكن معرفة جزء من ألف جزء منها، ودبّر أُموره أحسن التدبير داخلةً و خارجةً حتّى أوصلها إلى غاية الكمال الممكن من غير سؤال، فيقيس حينئذ أحواله المستقبلة على الماضية وأنّها لاتختلف، فإذا تأمّل ذلك اعتمد على الله وترك الاضطراب.

وليس التوكّل هو ترك التصرّف في الأُمور بالكلّيّة، ويقول: فوّضتُ أمري إلى الله، بل التوكلّ هو أن يتيقّن أنّ ماعدا الله من الله، لكنّ بعضها يتوقف على شروط وأسباب، فإنّ قدرته وإرادته تعالى لايتعلّقان بكلّ شيء بل ببعض الأشياء: فما تعلّقت قدرته وإرادته به هو الذي قارنه سببُه و شرطُه، وما لم يتعلّق لم يقارناه، فيكون الوجود والقدرة والإرادة من جملة الأسباب والشروط.

الثاني: الرضا، وهو ثمرة المحبّة، ومقتضٍ لترك الإنكار ظاهراً وباطناً اعتقاداً وقولاً وعملاً. ومطلوب أهل الحقيقة هو أن يَرْضَوا عن الله، وإنّما يحصل لهم ذلك إذا لم يختلف عندهم شيء من الأحوال المتقابلة كالموت والحياة والبقاء والفناء والصحّة والمرض والسعادة والشقاوة والغنى والفقر، لايخالف شيء من ذلك طباعهم ولايترجّح شيء منها على الآخر عندهم؛ لأنّهم عرفوا أنّ الجميع من الله، وترسّخت محبّته في طباعهم، فلا يطلبون على إرادته مزيداً البتّة فيرضَون بالحاضر كيف كان. وإذا تحقّق عَلِم أنّ رضى الله من العبد إنّما يحصل إذا حصل رضى العبد من الله ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[1].

وصاحب مرتبة الرضى لم يزل مستريحاً؛ لأنّه لم يوجد منه: «أُريد» ولا «لا

---

۱. المجادلة: ۲۲، البيّنة:۸.

أُريد»؛ لتساوِيَهما عنده.

الثالث: التسليم، والمراد منه أن يسلّم كلّ أمر ـ كان ينسبه إلى نفسه ـ إلى الباري تعالى، وهذه المرتبة أعلى من مرتبة التوكّل، فإنّ التوكّل تفويض الأمر إليه من غير قطع تعلّقه به بمنزلة من وكّل غيره في أمر من الأُمور فإنّه يجعل لنفسه تعلّقاً به، والتسليم هو قطع هذا التعلّق. وأعلى أيضاً من مرتبة الرضى، فإنّ الراضي هو أن يكون ما يفعله الله موافقاً لطبعه، وفي مرتبة التسليم يسلّم الطبع و موافقته ومخالفته إليه تعالى؛ لأنّه ليس له طبع حتّى يكون له موافقة و مخالفة، فقوله تعالى: ﴿لَا يَجِدُوا فِى أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ﴾[1]، هو مرتبة الرضى، قوله: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[2] مرتبة أعلى منها.

وإذا نظر السالك نَظَرَ تحقيقٍ لم يجعل نفسه في مرتبة الرضى ولا مرتبة التسليم؛ لأنّه مهما يجعل نفسه بإزاء الحقّ يجعله لها راضياً و مسلّماً، وذلك ينتفي عند التوحيد.

الرابع: التوحيد، وهو القول بالوَحْدة وفعل الوحدة.

والأوّل: هو شرط الإيمان الذي هو مبدأ المعرفة، أعني التصديق بأنّه تعالى واحد ﴿إِنَّمَا اللهُ إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾[3].

والثاني: هو كمال المعرفة الحاصل بعد الإيقان[4]، وذلك هو أن يتيقّن أنّه ليس في الوجود إلّا الله وفيضه، وليس لفيضه وجود بانفراد، فينقطع نظره عن الكثرة ويجعل الجميع واحداً، ولايتيقّن إلّا واحداً. فيكون قد جعل الكثرة وَحدة في سرّه،

---

١. و٢. النساء: ٦٥.

٣. النساء:١٧١.

٤. «م»: الإيمان.

وصار من مرتبة «وحدَه لاشريك له في إلهيّته» إلى مرتبة «وحده لا شريك له في وجوده». وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه تعالى حجاباً له، وصار نظر السالك إلى غير الله شركاً مطلقاً، ولسان حاله يقول: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

الخامس: الاتّحاد، وهو كون الشيء واحداً في نفسه، والتوحيد جعلُ الشيء واحداً. وأشار إلى الأوّل في التنزيل بقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلٰهاً آخَرَ﴾[2]، وإلى الثاني بقوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهاً آخَرَ﴾[3]. والاتّحاد أبلغ من التوحيد؛ فإنّ في التوحيد شائبة التكليف ليس في الاتّحاد، فإذا ترسّخ وَحدة المطلق في الضمير حتّى لايلتفت إلى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل إلى مرتبة التوحيد. وليس المراد من الاتّحاد ما توهّمَه جماعة قاصرو النظر، وهو أن يتّحد العبد بالله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، بل هو أن لاينظر إلّا إليه من غير أن يتكلّف، ويقول: كلّ ما عداه قائم به، فيكون الكلّ واحداً. بل من حيث إنّه إذا صار بصيراً بنور تجلّيه لايبصر إلّا ذاته تعالى لا الرائي ولاالمرئيّ به. قالوا: ومِن هذا قول مَن قال: أنا الحقّ. ومن قال: سبحاني ما أعظم شاني. لم يدّعِ الإلهيّة، بل ادّعى (نفي إنّيّته بسلب إنّيّة غيره)[4].

السادس: الوَحدة، قالوا: وحدة الشيء أبلغ من اتّحاده؛ فإن الاتّحاد صيرورة الشيئين واحداً، وفيه شمّة من كثرة ليست في الوحدة. وفي هذا المقام يعدم كلّ

١. الأنعام: ٧٩.

٢. الإسراء: ٣٩.

٣. القصص: ٨٨.

٤. ما بين القوسين في «ح»: نفي إنّيّته بسلب اثنينيّته غيره، وفي «م»: نفي الثنينيّة بسبب إنّيّة غيره. وفي «ن» «خ»: إنّيّته بسبب إنّيّة غيره. وما أثبتناه تلفيق من النُسخ.

شيء من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك، والطلب والطالب والمطلوب. «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسِكُوا»[١]. ولم يبقَ بعد ذلك إلّا مرتبة الفناء في التوحيد ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[٢]، لايكون في الوحدة شيء من الأُمور المذكورة ولا غيرها ﴿وَإِلَيهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٣].

قال: إلّا أنّ ذلك قباء لم يُخَطْ على قَدِّ كلّ ذي قدّ، ونتائج لم يَعْلم مقدّماتها كلُّ ذي جِدّ، بل ﴿ذلِكَ فَضْلُ الله يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[٤]. جَعلَنا الله وإيّاكم من السالكين لطريقه، المستحقّين لتوفيقه، المستعدّين لإلهام الحقيقة بتحقيقه، المستبصرين بتجلّي هدايته وتدقيقه.

أقول: لمّا ذكر كيفيّة المجاهدات في السير المسمّى بـ«السلوك» طلباً لاقتناص الواردات والوصول إلى الكمالات، قال: إلّا أنّ ذلك قباء لم يُخَطْ على قدّ كلٍّ ذي قدّ.

استعار لذلك المقام والتحلّي بتلك الأوصاف والتخلّي عن تلك العلائق لفظ القباء. ورشّح تلك الاستعارة بقوله: لم يُخَط على قدّ كلّ ذي قَدّ. ونتائج: أي واردات وعلوم فيضيّة. لم يعلم مقدّماتها: أي تلك المجاهدات و إزالة تلك العلائق و تنحية تلك العوائق، كلّ ذي جدٍّ واجتهاد، بل ذلك فضل ومنحة من الجناب القدسيّ يُفيضه على مَن استعدّ لذلك الفيض، بحكم: مَن استعدّ استحقّ. لكنّ ذلك الاستعداد لايحصل في الأغلب إلّا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها إلهامات

---

١. عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا سليمان، إنّ الله يقول: ﴿أنّ إلى ربّكَ المُنتَهى﴾، فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسِكُوا». **الكافي** ١:٩٢/ الحديث ٢، **المحاسن** ١:٢٣٧/ الحديث ٢٠٦، **البحار** ٣:٢٦٤. والآية في سورة النجم: ٤٢.

٢. القصص: ٨٨.

٣. هود: ١٢٣.

٤. المائدة: ٥٤.

إلهيّة وخواطر شيطانيّة. إتّباع الأُولى خطر والخلاص من الثانية عسر، وينجو ﴿الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾[1]، فلا جَرَم كان تحصيل العلم بهذا الطريق أعزّ من الكبريت الأحمر. وحيث الحال كذلك، فنسأل الله أن يجعلنا من السالكين لطريقه: أي الطريق الذي أمر به أنبياؤه و أولياؤه المستحقّين: بالقيام بأوامره والانتهاء عند زواجره. لتوفيقه: وهو جعل الأسباب متوافقة في حصول مسبّباتها، بأن تحصل شرائطها وتنتفي موانعها.

قوله: «والمستعدّين الاستعداد هو التهيّؤ لحصول الأثر. والإلهام: إلقاء معنىً في الرُّوع بطريق الفيض. والتحقيق: هو جعل الشيء حقّاً، والتجلّي: هو الظهور والانكشاف.

والهداية: وجدان ما يوصل إلى المطلوب، والتدقيق: هو إمعان النظر في الشيء طلباً لتحقيقه، ومقصود الفصل ظاهر.

---

۱. الأنبياء: ۱۰۱.

الفصل الثاني: في العدل

قال: الفصل الثاني في العدل.

أقول: هذا هو الأصل الثاني من أُصول الدين[1]، والمراد به ـ أي العدل ـ هو تنزيه الله سبحانه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. ثمّ إنّ المتكلّمين أطلقوا اسم باب العدل على ذلك[2]، و على كلّ ما يتفرّع عليه من مباحث التكليف واللطف والأعواض والثواب والعقاب وغير ذلك، و على مسألة تقسيم الأفعال إلى أقسامها الخمسة كما يجيء؛ لابتناء الحكم بكونه لايفعل قبيحاً ولايُخلّ بواجب على معرفة الفعل الحَسَن والقبيح، إذ التصديق مسبوق بتصوّر الأطراف.

قال: تقسيم: كلّ فعل إمّا أن ينفر العقل منه أو لا. الأوّل قبيح، والثاني حَسن.

---

١. يرد هنا إشكالان: لمَ عددتم العدل أصلاً مستقلّاً من بين الصفات الإلهيّة، لأنّ العدل أيضاً صفة كصفات أُخرى و ما المرجّح فيه لعدّه أصلاً إن أجبتم الاشكال بوجود الخصم؟ فنقول لماذا عددتموه أصلاً من الدين و ما جعلتموه أصلاً مذهبيّاً؟ ن.

٢. إعلم أنّ مبحث العدل عند المتكلّمين من الإماميّة من متفرّعات أفعاله تعالى، حيث إنّهم بعد إثبات عالِميّته تعالى وقدرته، بحثوا عن تنزيهه تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. وينشأ من ذلك البحث عن التحسين والتقبيح العقليّين، ولأجل ذلك يُعَنونون بحث العدل في كتب الكلام بعنوان: البحث في الأفعال.

قال المحقّق الطوسيّ في «**تلخيص المحصّل**»: القسم الثالث في الأفعال. وقال أيضاً في «**التجريد**»: الفصل الثالث في أفعاله تعالى. وقال العلّامة الحلّيّ في «**كشف المراد**»: لمّا فرغ المصنّف من إثباته تعالى شرع في بيان عدله وما يتعلّق بذلك. وقال في «**نهج المسترشدين**»: الفصل الثامن في العدل، وفيه مباحث: البحث الأوّل في أقسام الفعل. **تلخيص المحصّل:** ٣٢٥، **كشف المراد:** ٢٣٤، **نهج المسترشدين:** ٥٠، **كشّاف اصطلاحات الفنون** ٢:١٠١٦.

والحسن إمّا أن ينفر العقل من تركه أو لا. والأوّل واجب[١]، ولذلك يذمّ العقلاءُ فاعلَ القبيح وتاركَ الواجب.

أقول: الفعل عرّفه الحكماء بأنّه مبدأ التغيّر في شيء آخر. والمعتزلة بأنّه ما وُجِد بعد أن كان مقدوراً. وبعض العلماء بأنّه صَرْف الشيء من الإمكان إلى الوجوب. والأكثر على أنّه ضروريّ التصوّر، فلا يفتقر إلى تعريف[٢].

وهو ينقسم باعتبارات متعدّدة، أورد المصنّف منها ما يتعلّق بغرضه في هذا الباب، وهو الحَسَن والقبيح، ولذلك لم يأتِ بأقسامه كلّها بالفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل إمّا أن يكون له صفة تزيد على حدوثه يكون مبدأ للحسَن أو القبيح أو لا، والثاني كحركة النائم والساهي. والأوّل إمّا حَسَن وهو ما للقادرِ عليه العالِمِ به أن يفعله، أو ما لم يكن على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ.

وإمّا قبيح وهو بخلافه في التفسيرين، أي ما ليس للقادر عليه العالِم به أن يفعله، أو ما كان على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ، والحسن إمّا أن ينفر العقل من تركه أو لا، والأوّل الواجب، والثاني إمّا أن يترجّح فعله وهو الندب، أو يترجّح تركه وهو المكروه، أو يتساويا وهو المباح، فأقسام الفعل حينئذ خمسة: واجب

---

١. ينبغي أن نذكر بأنّ الواجب هنا هو الواجب العقليّ لا الشرعيّ. ن

٢. يُطلق الفعل عند المتكلّمين على صرف الممكن إلى الوجود، وعند الحكماء هو: كون الشيء من شأنه أن يكون، وهو كائن في وقت من الأوقات. ويطلق الفعل عند الحكماء أيضاً على قسم من العرض وهو التأثير. وقد عرّفه القاضي أبو يَعْلى من المعتزلة بأنّه هو الحادث الذات من محدثه. **المعتمد في أُصول الدين**: ١٣٣، **كشّاف اصطلاحات الفنون** ٢: ١١٤٣، **محيط المحيط**: ٦٩٦.

وندب ومكروه ومباح وقبيح[1].

قوله: «ولذلك يذمّ العقلاء» إلى آخره، يريد بيان كون الواجب ينفُر العقل من تركه، والقبيح ينفر العقل من فعله، فإنّ العقلاء يذمّون تارك الواجب وفاعل القبيح، فلولا نُفْرةُ العقل من ذلك لما توجّه الذمّ عليهما، لكنّ أحدهما في جانب الترك والآخر في جانب الفعل.

قال: أصل: أنكَرَت المجبِرة[2] والفلاسفة الحُسنَ والقبح والوجوب العقليّة. ولأهل العدل عليها دلائل. والأَولى إثباتها بالضرورة؛ لأنّ الاستدلال لابدّ من انتهائه إليها.

أقول: لمّا ذكر أنّ الفعل ينقسم إلى الحسَن والقبيح، والحسن ينقسم إلى الواجب وغيره، شرع في بيان الحاكم بهما.

واعلم أنّ الحُسن والقبح قد يكونان شرعيّين، وهو ظاهر لا خلاف فيه، وقد يكونان عقليّين، ثمّ العقليّان يقالان على ثلاثة معانٍ:

الأوّل: الحسَن ما كان صفة كمال كقولنا: العلم حسن، والقبيح ما كان صفة نقص كقولنا: الجهل قبيح.

الثاني: الحسَن ما كان ملائماً للطبع كالحُلْو من الطُعوم، والقبيح ما كان منافياً كالمُرّ منها، ولا خلاف في كون هذين عقليَّين.

الثالث: الحَسَن ما يستحقّ على فعله المدحَ عاجلاً والثواب آجلاً، والقبيح ما يستحقّ على فعله الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً.

---

١. والحقّ أنّ في هذا الكلام أوّلاً وقع خلط بين أحكام العقل والشرع، وثانياً أنّ الحرام هو من الأحكام الخمسة الشرعيّة. ولم يذكُر هنا نتيجة قبح الذاتيّ في العمل أو الترك. ليس في الشرع أمر يتساويان فعله وتركه، ولكنّ الفقيه حيث لم يَصِلْ إلى الواقع المراد يحكم بإباحته. ن

٢. المجبِّرة: هم القائلون بالجبر، والجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ. **مقالات الإسلاميّين** ٣١٢:١، **الملل والنحل:** ١٠٩.

واختُلف في هذا، فقالت المجبّرة: هو شرعيّ أيضاً، وقالت الفلاسفة والعَدْليّة ـ وهم المعتزلة والإماميّة ـ: هو عقليّ. لكنْ عند العدليّة عقليّ بالعقل النظريّ، وعند الفلاسفة بالعقل العمليّ.

فقول المصنّف: «أنكرَتِ المجبِّرة والفلاسفة» أراد أنّ المجبّرة أنكرت ذلك مطلقاً والفلاسفة بالعقل النظريّ. والمراد بالنظريّ ما كان متعلّقه ليس للقدرة الإنسانيّة فيه تصرّف، وبالعمليّ ما كان للقدرة الإنسانيّة فيه تصرّف، وبه يتمّ نظام النوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لأهل العدل على مطلوبهم دلائلَ كثيرة:

منها: أنّهما لو كانا شرعيّين لَما حكم بهما من لا يقول بالشرع كالبَراهِمة[1]. واللازم كالملزوم في البطلان، أمّا اللازم فبطلانه ظاهر، فإنّ البراهمة يحكمون بالحُسْن والقُبْح بالمعنى المذكور، وأمّا بيان الملازمة فَلِانتفاء المعلول بانتفاء العلّة.

ومنها: أنّهما لو انتفَيا عقلاً انتفيا شرعاً، واللازم باطل إجماعاً فكذا الملزوم.

وأمّا الملازمة فلأنّه إذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلاً لم يحكم بقبحه من الشارع، فيكون جائزاً منه حينئذ، فإذا أُخبِرْنا بحسن شيء أو بقبحه لم نجزم بذلك لجواز كذبه في إخباره.

ومنها: أنّه لولا ذلك لكان يجوز العكس بأن يصير الحَسَن قبيحاً بحكم الشارع والقبيح حسناً بحكمه، فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن، واللازم كالملزوم في البطلان

---

١. البراهمة: قوم لايجوّزون على الله بعثة الرسل، وأكثر ما يُوجَدون في الهند. **محيط المحيط**:٣٨.

وقيل: هم قوم من منكري الرسالة ويعبدون مطلقاً لا من حيث نبيّ ورسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلّا وهو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانيّة لكنّهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً. **كشّاف اصطلاحات الفنون** ١:١٤٩.

والملازمة ظاهرة، إذ الغرض أنّ العقل لايحسّن ولا يقبّح لذاته ولا لصفة تقوم به حينئذ، بل بمجرّد الأمر، فكان يجوز العكس، وبطلانه ظاهر ضرورة.

قال المصنّف: «والأَولى إثباتها بالضرورة»، وهو طريقة أبي الحسين البصريّ[١]، فإنّا نعلم ضرورةً حُسنَ الصّدق النافع وقبح الكذب الضارّ، وقبح تكليف الكتابة مَن لا يَدَ له، والمشي مَن لا رِجْل له، كما نعلم كون الكواكب في السماء، وأنّ السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأنّ المَدّ والجَزْر في البصرة دون بغداد. وإنّما كان الأَولى إثبات ذلك بالضرورة؛ لأنّ الاستدلال ما لم ينتهِ إلى مقدّمات ضروريّة يلزم التسلسل أو الدَّوْر الباطلان، فكان الاعتماد على الضرورة أَولى. والضمير في «عليها» و «إثباتها» راجع إلى الحُسن والقُبْح والوجوب.

قال: وسبب الاشتباه في الحكم، اشتباه ما يتوقّف عليه الحكم من تصوّرات معاني الألفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه، ولاينافي ذلك ضروريّة الحكم؛ لأنّ الضرويّ هو الذي إذا حصل تصوّر الطرفين حصل الحكم، من غير حاجة إلى واسطة لأجل الحكم، بل[٢] لأجل التصوّرات. ومحلّ النزاع كذلك؛ فإنّ مَن تصوّر حقيقة الحسن والقبح حكم بِنُفْرة العقل من ترك الأوّل وفعل الثاني، من غير توقّف على أمر آخر.

أقول: هذا جواب سؤال يَرِد على قوله: والأَولى إثباتها بالضرورة.

تقرير السؤال أنّ المعلوم ضرورةً لايُختلَف فيه ولايقع فيه اشتباه ولا شكّ. والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما، فإنّ الخلاف فيه واقع، والاشتباه والشكّ ظاهر؛ فإنّا نتشكّك في هذا الحكم، ولا نتشكّك في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم

---

١. نقل عنه في **شرح الأُصول الخمسة**، قال: وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصريّ طريقة أُخرى، وهي أنّ كلّ عاقل يستحسن بكمال عقله التفرقةَ بين المحسن والمسيء: **شرح الأُصول الخمسة**: ٣٠٨.

٢. في النسخ: لا. وما أثبتناه من **الفصول النصيريّة**.

استواء الحُكْمَين في الضرورة.

والجواب: أنّ المراد بالحكم الضروريّ هو الذي إذا تصوَّرْنا طرفَيه جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، سواء كان تصوّر الطرفين ضروريّاً، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، أو كَسْبيّاً كقولنا: العدد إمّا أوّل أو مركّب. فجاز حينئذ توقّف الحكم الضروريّ على كسب أو تنبيه أو غير ذلك. فسبب الخلاف والاشتباه هنا جاز أن يكون ناشئاً من تصوّر الأطراف بسبب عدم التفطّن لمعنى كلّ واحد من المحكوم به وعليه. والواقع كذلك، فإنّ معنى الحسن والقبح غير بيّن بنفسه، بل يفتقر إلى كشف وإيضاح، بأن يقال: معنى الحسن ما لايشتمل على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ، والقبيح ما يشتمل على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ. فالعالم بذلك المتصوّر له يحكم ضرورةً بأنّ الأوّل لاينفر العقل منه، والثاني ينفر العقل منه، وذلك هو المطلوب.

قال:أصل: واجب الوجود قادر، عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات، ومستغنٍ عن فعل القبائح وترك الواجبات؛ لِما تقدّم من الأُصول. وكلّ من كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة؛ ينتج: أنّ الواجب تعالى لايفعل القبيح ولايُخِلّ بالواجب.

أقول: هذا الأصل هو المقصود بالذات من فصل العدل، وعليه تُبنى باقي الفروع التي تقدّم ذكرها. واتّفقت المعتزلة والإماميّة على امتناع فعل القبيح عليه تعالى وترك الواجب، وخالفت الأشاعرة في ذلك فجوّزوا صدور كثير من الأفعال التي يقبّحها المعتزلة عنه تعالى؛ بناءً على ما تقدّم من نفي الحسن والقبح عقلاً وأنّ الحاكم بذلك هو الشرع، وهو تعالى الحاكم على غيره وليس لغيره حكم عليه، بل هو أحكم الحاكمين: و قد عرفتَ بطلان مبنى مقالتهم، و لم نقل: أنّ غيره يحكم عليه، بل نقول: إنّ حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل الواجب، ولا يُنافي ذلك كونه

أحكم الحاكمين، بل هو دليل على حقّيّته.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصنّف استدلّ على المطلوب ببرهان من الشَّكل الأوّل، تقريره: الواجب تعالى قادر عالم بكلّ القبائح وترك الواجبات ومستغنٍ عن كلّها، وكلّ من كان كذلك استحال عليه فعل القبائح وترك الواجبات، ينتج: أنّه لايفعل قبيحاً ولايخلّ بواجب، أمّا الصغرى فقد اشتملت على مُدَّعيات ثلاثة:

الأوّل: كونه قادراً على كلّ المقدورات التي من جملتها القبائح وترك الواجبات.

الثاني: كونه عالماً بكلّ المعلومات التي من جملتها تلك أيضاً.

الثالث: كونه غنيّاً في ذاته وصفاته عن كلّ ما عداه اللازم ذلك من وجوب وجوده، ومن جملة ذلك فعل القبائح وترك الواجبات. وقد تقدّم البرهان على هذه كلّها، فلا وجه لإعادته.

وأمّا الكبرى فضروريّة، فإنّا نعلم ضرورة أنّ القادر على القبيح العالِم بقبحه المستغني عنه لايفعله إذا كان حكيماً، وهو تعالى حكيم، فيكون تعالى كذلك، وهو المطلوب.

قال: أصل: الأفعال التي (توجد من عبيده)[١] هم مُوجِدُوها بالاختيار؛ لأنّها تحصل بحسب دواعيهم. وعند الفلاسفة: هم مُوجِدُوها بالإيجاب. وعند المجبِّرة: أوجَدَها الله تعالى فيهم؛ إذ لامؤثّر عندهم إلّا الله. واحتجّ أبو الحسين على الأوّل بالضرورة، وليس ببعيد.

أقول: اختلف الناس في الأفعال التي تحصل عند قصودنا ودواعينا وتنتفي عند صوارفنا: هل هي صادرة عن قدرتنا أو عن قدرة الله تعالى؟ فذهب جَهْم بن صفوان إلى الثاني وتابعه على ذلك جماعة المجبّرة، فعندهم إنّه ليس لأحد مع الله

١. ما بين القوسين في **الفصول النصيريّة**: تصدر من العبيد.

تعالى فعل لا إحداثاً ولا كسباً[١]. وذهب المعتزلة والإماميّة والفلاسفة إلى الأوّل.

ثمّ اختلفوا، فقالت الفلاسفة: هي صادرة منّا على سبيل الإيجاب؛ لأنّ الإرادة المنضمّة إلى القدرة توجب الفعل ويستحيل معها الترك[٢]، ولأنّ الممكن ما لم يجب لم يقع كما تقرّر من قبل[٣].

وقالت المعتزلة[٤] والإماميّة بالاختيار. ولاينافي ذلك الوجوب مع انضمام الإرادة؛ إذ المراد بالاختيار نظراً إلى القدرة المستقلّة.

واحتجّ أبو الحسين البصريّ على هذا القول بالضرورة، وليس ببعيد؛ فإنّ كلّ عاقل يعلم ذلك ويحكم به، بل كلّ ذي‌حسّ حتّى البهائم، فإنّها تهرب من الإنسان عند استشعار أذاه و لا تهرب من النخلة والجدار، وليس ذلك إلّا لِما تقرّر في وهمها صدور الفعل من الإنسان دون الجماد. وذكر أبو الحسين ـ على سبيل التنبيه ـ وجهين:

الأوّل: أنّ هذه الأفعال واقعة بحسب قصودنا ودواعينا، ومنتفية بحسب كراهتنا

---

١. الجبريّة أصناف، منهم أصحاب جهم بن صفوان، فإنّهم قالوا: إنّ الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا، لا تعلّق لها بنا أصلاً، لا اكتساباً ولا إحداثاً، وإنّما نحن كالظروف، **مقالات الإسلاميّين** ١:٣١٢، **شرح الأصول الخمسة**: ٣٢٤.

٢. قال المحقّق الطوسيّ في «**تلخيص المحصّل**»: زعم أبو الحسن الأشعريّ أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القُدَر والمقدورات واقعان بقدرة الله تعالى. وقالت الفلاسفة: إنّ الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة، ثمّ هما يوجبان وجود المقدور. **تلخيص المحصّل**: ٣٢٥.

٣. يراجع ص ٥٥.

٤. اتّفقت المعتزلة على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحقّ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. وقال أبو الحسين البصريّ: إنّ العلم بذلك ضروريّ: **كشف المراد**: ٢٣٩، **مذاهب الإسلاميّين**: ١:٤٨.

وصوارفنا ، ولا نعني بالفاعل إلّا من وقع الفعل منه بحسب قصده و دواعيه، وانتفى بحسب كراهته وصارفه.

الثاني: أنّه قد تقدّم حكم العقل ضرورة بحسن المدح على الإحسان وحسن الذمّ على الإساءة. وذلك[١] متوقّف على كون المحسن والمسيء فاعلَين، فلو لم يكن العلم بفاعليّتهما ضروريّاً لزم ضروريّة الفرع مع عدم ضروريّة الأصل، وهو مُحال[٢].

قال: وإن استَدْلَلْنا عليه، قلنا: إن وُجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجدو أفعالِهم، والملزوم ثابت باعتراف الخصم، فكذا اللازم.

بيان الملازمة: إنّا بيّنّا أنّ القبيح مُحال على الواجب، فيكون فاعله غيرَه. وإذا كان فاعل القبيح غيره، فكذا الحَسَن، لأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن، فإنّ الذي كذب هو الذي صدق.

أقول: اختلف أهل العدل في العلم باستناد أفعالنا إلينا: هل هو ضروريّ أو كسبيّ؟ قال أبو الحسين بالأوّل[٣]، وباقي المشايخ بالثاني. والمصنّف رحمه الله لمّا اختار مذهب أبي الحسين قال: وإن قلنا بمذهب المشايخ قلنا استدلالاً على المطلوب: «إن وُجِد شيء من القبائح...» إلى آخره، وهو ظاهر.

قال: والذي أثبته أبو الحسن الأشعريّ[٤] وسمّاه كسباً، وأسند وجود الفعل وعدمه إليه

---

١. أي صفة المدح والذمّ. ن

٢. **المعتمد في أصول الفقه** ١ : ٣٣٤ – ٣٤١ .

٣. **المعتمد في أصول الفقه** ١ : ٣٤٢.

٤. عليّ بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعريّ، مؤسّس مذهب الأشاعرة. وُلد في البصرة، وتلقّى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم، ثمّ رجع و جاهر بخلافهم. له مصنّفات، منها: **مقالات الإسلاميّين**، **الإبانة عن أُصول الديانة**. مات سنة ٣٢٤هـ **شذرات الذهب** ٢: ٣٠٣، **الأعلام** ٤: ٣٦٢.

تعالى ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير، غير معقول.

أقول: لمّا أورد المعتزلة على الأشاعرة إيرادات وألزموهم إلزامات، وبيّنوا لهم التفرقة الضروريّة بين ما يزاوله الإنسان من الإفعال وبين ما يجده من الجمادات، حتّى قال أبو الهُذَيْل[١] عن بِشْر المريسيّ[٢]: حمار بِشر أعقلُ من بشر؛ لأنّك إذا أتيتَ به إلى جدولٍ صغير طفره[٣]، وإذا أتيت إلى جدولٍ كبير لم يطفره؛ فرّق بين ما يقدر على طَفْره وما لايقدر وبِشْر لم يفرّق بين مقدوره وغير مقدوره. وحصل لهم الشبهة في إسناد الفعل إلى الله تعالى لا إلى العبد، راموا الجمع بينهما فقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد.

ثمّ اختلفوا في تفسير ذلك الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ ـ وهو الذي تُنسَب إليه الأشاعرة ـ: معناه أنّ العبد إذا صمّم العزم واختار الطاعة أو المعصية

---

١. محمّد بن الهُذَيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولي عبد القيس، أبو الهذيل العلّاف، من أئمّة المعتزلة. وُلد في البصرة، واشتهر بعلم الكلام. له مقالات في الاعتزال، ومجالس و مناظرات. كُفّ بصر في آخر عمره، وتوفّي بسامرّاء سنة ٢٣٥هـ **طبقات المعتزلة**: ٥٤. **شذرات الذهب** ٢: ٨٥، **الأعلام** ٧: ١٣١. نقل قوله العلّامة في «**نهج الحقّ وكشف الصدق**»: ١٠١.

٢. بِشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمان المريسيّ العَدَويّ بالولاء، أبوعبد الرحمان، فقيه معتزليّ، عارف بالفلسفة يُرمى بالزندقة. وهو رأس الطائفة المريسيّة القائلة بالإرجاء، وإليه نِسْبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهميّة، وأُوذي في دولة هارون العبّاسيّ. قيل: كان أبوه يهوديّاً، ومن أهل بغداد، يُنْسَب إلى درب المريس. مات سنة ٢١٨هـ **طبقات المعتزلة**: ٦٢، **شذرات الذهب** ٢: ٤٤، **الأعلام** ٢: ٥٥.

٣. الطفر: الوثوب ، والطفرة: الوثبة. وقيل: الوثبة من فوق، والطفرة إلى فوق. **النهاية** لابن الأثير ٣: ١٢٩. **المصباح المنير**: ٣٧٤.

خلق الله فيه الطاعة أو المعصية عقيب عزمه[١].

وقال القاضي[٢]: إنّ ذات الفعل من الله، وللعبد قدرة مؤثّرة في صفاته من كونه طاعة أو معصية[٣].

وقال الإمام[٤] منهم: إنّ العبد إن استقلّ بإدخال شيء في الوجود بطل ما قلتم: إنّ العبد لايؤثّر. وإن لم يستقلّ فلا يكون كاسباً، ويكون الكلّ بقدرة الله تعالى[٥].

---

١. إنّ الأشعريّ لمّا ثبت عنده أنّ الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش، التجأ إلى القول بأنّ الله تعالى قادر والعبد كاسب. واختلف الأشاعرة، في معنى الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ: إنّ الكسب معناه مقارنة قدرة العبد وإرادته مع إيجاد الفعل، من غير أن يكون هناك منه تأثير. وقال في موضع: معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة مُحْدَثة، فكلّ من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب. **مقالات الإسلاميّين** ٢ : ١٩٦، **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ: ٣٤١.

٢. القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلّانيّ البصريّ. من كبار متكلّمي الأشاعرة، انتهت إليه رئاستهم في عصره. وكان كثير الطويل في المناظرة. له مصنّفات، منها: **الإنصاف**، **والتمهيد**. مات ببغداد سنة ٤٠٣هـ. **شذرات الذهب** ٣: ١٦٨، **الأعلام** ٦: ١٧٦.

٣. قال الباقلّانيّ : من الكسب أنّ قدرة الله تتعلّق بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته، أعني بكونه طاعة أو معصية. وبعبارة أُخرى: إنّ لقدرة العبد تأثيراً في وجوه الفعل وكونه على هيئة مخصوصة. **التمهيد** للباقلّانيّ: ١٤، **الملل والنِّحل**: ٨٩، **شرح العقائد النسفيّة**: ١١٧.

٤. هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجُوَينيّ، أبو المعالي ركن الدين الملقّب بإمام الحرمَين، من أصحاب الشافعيّ. وُلد في جُوَين و رحل إلى بغداد، فمكّة حيث جاوَرَ أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرّس. ولذلك سُمّي بإمام الحَرَمين. ثمّ عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظاميّة. له مصنّفات، منها: **العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة**، **الشامل في أُصول الدين**. مات بنيسابور سنة ٤٧٨هـ. **شذرات الذهب** ٣:٣٥٨، **الأعلام** ٤:١٦٠.

٥. قال: إنّ الأفعال واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار. **الشامل في أُصول الدين**: ٣٦، **الملل والنحل**: ٩٠، **شرح العقائد النسفيّة**: ١١٧.

وقال البيضاويّ[١] منهم أيضاً: إنّه ـ أي الكسب ـ مشكل؛ لأنّ تصميم العزم أيضاً فعل فيكون هو أيضاً واقعاً بقدرة الله، فلايكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور. وبالجملة القول بالكسب هَذَيان.

قال: شبهة و جواب: قالت المجبّرة: إن كانت القدرة والإرادة من الله تعالى، وبِعَدمِهما[٢] يمتنع الفعل ومعهما يجب، فالفعل من الله، والملزوم ظاهر الثبوت، فكذا اللازم.

والجواب: أنّه لايلزم من كون آلة الفعل من الله أن يكون الفعل منه. غاية ما في الباب أنّه يُتخيّل منه الإيجاب، وأمّا الجبر فلا.

ودفعُ الإيجاب بأن نقول: إنّ كون آلة الفعل من الله تعالى مسلّم، إلّا أنّ فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره، لأنّا لا نريد بالاختيار إلّا هذا القَدْر، وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه، إن سمَّوه إيجاباً ـ لكون الآلات من الله ـ كان منازعةً في التسمية، ولا مضايقة فيها. ولو قالوا: إنّ الله تعالى خلق العبيد، ولو لم يخلقهم لما كانت الأفعال، ولمّا خلقهم كانت، فيكون هو تعالى فاعلاً لها، كان مِثل قولهم وأسهل، لكن لايخفى على العاقل ما فيه.

أقول: لمّا فرغ من الاحتجاج على المذهب الحقّ أشار إلى شُبَه المخالف، وقد ذكر منها شبهتَين:

الأُولى: تقريرها أن كلّما كانت آلة الفعل من الله كان الفعل منه، لكنّ الملزوم

---

١. عبد الله بن عمر بن عليّ الشيرازيّ، أبو سعيد أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاويّ. قاضٍ، مفسّر، وُلد في المدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، وولي قضاء شيراز مدّة، وصُرف عن القضاء فرحل إلى تبريز فتوفّي فيها سنة ٦٨٥هـ من تصانيفه: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لبّ اللباب، الطوالع. شذرات الذهب** ٨: ٣٩٢، **الكنى والألقاب** ٢: ١٠٣، **الأعلام** ٤: ١١٠.

٢. في النُّسخ: بغيرهما. وما أثبتناه من **الفصول النصيريّة**.

حقّ فاللازم مثله.

أمّا بيان حقّيّة الملزوم، فلأنّ المراد بالآلة هو ما يؤثّر الفاعل بواسطته في منفعله القريب منه، كالقَدوم بالنسبة إلى النجّار؛ فإنّ أثر النجّار في الخشب ـ وهو تفرّق اتّصاله ـ إنّما يصل إلى الخشب بواسطة القَدوم. وكذلك نقول هنا: إنّ فعل الإنسان إنّما يقع بواسطة قدرته و إرادته؛ لاستحالة صدور الفعل الاختياريّ بدونهما، ولا شكّ في كونهما من فعل الله تعالى.

وأمّا بيان الملازمة فلأنّ الفعل بدون آلته محال فيكون علّةً له، وعلّة العلّة علّة.

والجواب: أمّا تفصيلاً فلأنّه لايلزم من كون آلة الفعل من الله أن يكون الفعل منه، وإلّا لكان الحدّاد فاعلَ السيف هو القاتل للوليّ فيُذَمّ أو للكافر فيُمْدَح، واللازم كالملزوم في البطلان، وهو ظاهر. سلّمنا، لكنّ ذلك موهم للإيجاب؛ لوجوب وجود الفعل عند انضمام الإرادة إلى القدرة فهو مُنافٍ لكون العبد فاعلاً بالاختيار.

قلنا في الجواب: إنّه و إن أوهم الإيجاب، لكنّه غير مُنافٍ للاختيار؛ لأنّ مرادنا بالاختيار: جوازُ الفعل و عدمه نظراً إلى القدرة، المستقلّة، والوقوع تابع لداعيه والقصد فهو مسبوق بهما. والإيجاب الحقيقيّ غير مسبوق بهما، كالنار في إحراقها والماء في تبريده. فإن سَمَّوا ذلك الوقوع تبعاً لداعيه والقصد إيجاباً، فهو مصطلح لا مضايقة فيه.

وأمّا إجمالاً فلأنّ دليلكم لو صحّ بجميع مقدّماته، لكان لقائلٍ أن يقول: كلّما كان فعل العبد موقوفاً على وجوده، و وجوده من فعل الله ففعلُ العبد من فعل الله، لكان أسهل من قولهم وأبين. لكنّ ذلك باطل قطعاً؛ لأنّا نعني بكون العبد فاعلاً أي مباشراً قريباً، لا أنّ جميع ما يتوقّف عليه فعلُه يكون منه، وهو ظاهر.

قال: شبهة أُخرى وجواب: قالوا أيضاً: علمه تعالى يتعلّق بفعل العبد، فيكون تركه ممتنعاً؛ إذ لو فرض تركه لزم كون علمه تعالى جهلاً، واللازم مُحال فالملزوم مثله. وإذا كان تركه ممتنعاً كان العبد مجبوراً.

قلنا: هذا أيضاً يوهم الإيجاب، وأمّا الجبر فلا. ويلزمهم مثله في فعل البارئ تعالى، وكلّ ما أجابوا به فهو جوابنا. على أنّا نقول: العلم لايكون علماً إلّا إذا طابق المعلوم، فيكون تابعاً للمعلوم، فلو كان مؤثّراً في المعلوم كان المعلوم تابعاً له، فيدور. وإذا لم يكن مؤثّراً لم يلزم الإيجاب.

أقول: هذه الشبهة الثانية لهم، وهي أقوى ما لهم من الشُّبَه. وتقريرها: أنّ الأفعال المنسوبة إلى العبد واجبة الوقوع، ولا شيء من الواجب الوقوع بمقدور، فلا شيء ممّا هو منسوب إلى العبد بمقدور. أمّا الصغرى فلأنّه معلومة لله، لِما تقدّم من علمه بكلّ ما صحّ أن يكون معلوماً، وكلّ معلوم له تعالى يمتنع خلافه، وإلّا لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً. وانقلاب علمه جهلاً مُحال، فكلّ معلوم له واجب الوقوع، وهو المطلوب.

وأمّا الكبرى فلِما تقدّم من أنّ متعلّق القدرة هو الإمكان لا الوجوب والامتناع، فتصدق النتيجة، وهو المطلوب.

والجواب من وجوه:

الأوّل: بالمنع من صحّة الكبرى مطلقاً، بل الوجوب المنافي للمقدوريّة هو الوجوب الذاتيّ لا الغيريّ، والوجوب هنا غيريّ نظراً إلى تعلّق العلم به، فلا ينافي إمكانه الذاتيّ الذي هو متعلّق القدرة. على أنّا نقول: غاية ما في الباب أنّ ذلك موهم للإيجاب نظراً إلى وجوب وقوع المعلوم. أمّا الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا يفيده دليلكم.

ثمّ إنّا نقول: الإيجاب المذكور غير منافٍ للاختيار الذي هو تبعيّة الفعل

للداعية المنضمّة إلى القدرة[١].

الثاني: إنّ ما ذكرتموه منقوض إجمالاً بفعل الله تعالى؛ فإنّه معلوم له وكلّ معلوم له واجب، ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور له تعالى، فلا شيء من الفعل المنسوب إليه تعالى بمقدور، فيلزم سلب القدرة عنه. وهو باطل بالإجماع والدليل، فكلّ ما أجابوا به فهو جوابنا.

الثالث: إنّا نمنع تأثير العلم في الفعل الوجوب؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم، ولا شيء من التابع بمؤثّر فلا شيء من العلم بمؤثّر، وهو المطلوب. أمّا أنّ العلم تابع: فلأنّه حكاية للمعلوم و مثال له مطابق، فتبعيّته بهذا المعنى ظاهرة. وأمّا أنّه لا شيء من التابع بمؤثّر؛ فلأنّ التابع متأخّر، فلو كان مؤثّراً لكان متقدّماً فيكون متقدّماً متأخّراً معاً، و هو محال.

قال: هداية: إذا ثبت أنّ للعبد فعلاً، فكلّ فعل يستحقّ العبد به مدحاً أو ذمّاً، أو يحسن أن يقال له: لمَ فعلت؟ فهو فعله، وما عداه فهو فعله تعالى.

أقول: لمّا ثبت أنّ للعبد فعلاً ولله تعالى فعل أيضاً، أراد أن يفرّق بينهما بإعطاء قاعدة كلّيّة يستحضرها مَن يريد الفرق، فقال: كلُّ ما يستحقّ العبد عليه مدحاً كالعبادة أو ذمّاً كالمعصية أو يقال له: لمَ فعلت؟ كتجارته وأسفاره، فهو فعله. وما لايكون كذلك كحُسْن صورته وثِقَل جسمه أو خَلْق السماوات وجَعْل الكواكب فيها، فليس ذلك بفعله، بل بفعل الله سبحانه.

---

١. دليل آخر على إثبات المقدوريّة لفعل العبد. لا شكّ في وجود الإرادة في العبد، و لا شكّ أيضاً في عدم تعلّقها بأفعال الله أو سائر الأفعال التكوينيّة في الآفاق والأنفس كنزول المطر و جريان دمه، ولو لم يكن العبد فاعلاً لفعل لنفسه يلزم أن يكون وجود الإرادة فيه لغواً وعبثاً، وهو مُحال، لأنّ خالقها هو الله لا غير مثبت أنّ متعلّقها فعله. ن

قال: أصل: إذا ثبت أنّ فعل الباري تعالى تَبَعٌ لداعيه، والداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك، فأفعاله تعالى لم تَخْلُ من مصالح[١]، أي إنّه إنّما يفعل لغرض. وإذا ثبت أنّه كامل لذاته ومستغنٍ عن الغير، فتلك المصالح لم تَعُدْ إليه تعالى، بل إلى عبيده. وإذا ثبت أنّ أفعاله لمصالح عبيده، ثبت بطريق العكس أنّ كلّ ما فيه فساد بالنسبة إليهم لم يصدر عنه تعالى.

أقول: في هذا الأصل فوائد:

الأولى: أنّ فعل الله تعالى تبعٌ لداعيه. وهذا تقدّم بيانه، وهو معنى كونه مختاراً.

الثانية: أنّه تعالى يفعل لغرض، إمّا بمعنى أنّه يسوق أفعاله إلى كمالاتها، والغرض انسياقها إلى كمالاتها، وذلك ظاهر لمن تدبّر مخلوقاته. وإمّا بمعنى أنّه يفعل لمصالح ترجع إلى غيره، والدليل على ذلك أنّ الداعي هو العلم بمصلحة الفعل أو الترك الباعث على إيجاده، وإذا كان كذلك فأفعاله تعالى لم تَخْلُ من الحِكَم والمصالح؛ لأنّ ذلك لازم من كونه فاعلاً مختاراً، وذلك ثابت له بالبرهان، ولازم اللازم لازم، فأفعاله تلزمها المصالح والحكم. وتلك المصالح والحِكم هي مرادنا بالأغراض، ففعله تعالى لا يخلو من غرض. وهذا مذهب أصحابنا الإماميّة والمعتزلة[٢] خلافاً للأشاعرة؛ فإنّهم حكموا بسلب الغرض عن أفعاله تعالى[٣]، وذلك باطل باتّفاق الفقهاء والحكماء.

---

١. **الفصول النصيريّة**: عن المصالح.

٢. ذهب أصحابنا الإماميّة والمعتزلة إلى أنّه تعالى يفعل لغرض ولايفعل شيئاً لغير فائدة، والدليل عليه أنّ كلّ فعل لا يقع لغرض فإنّه عبث. **كشف المراد**: ٢٣٨، **الملل والنحل**: ٥٠.

٣. ذهب الأشاعرة إلى أنّه لايجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائيّة، وإلّا لكان هو ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض. **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ: ٣٤٠.

أمّا الفقهاء فلأنّهم يذكرون للأحكام الشرعيّة عِلَلاً وأغراضاً مناسبة لها، ككون القِصاص للانزجار عن القتل[١]، وتحريم المسكر تحصيناً للعقل[٢]، إلى غير ذلك من الأغراض[٣].

وأمّا الحكماء فإنّهم قالوا: كلّ حادث لابدّ له من علل أربع: الفاعل، والمادّة، والصورة، والغاية، والغاية هي الغرض[٤]. ثمّ الذي يدلّ على بطلان قولهم أيضاً أنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث، والعبث قبيح؛ لاستحقاق الذمّ عليه، والبارئ سبحانه منزّه عن القبيح كما تقدّم. وأيضاً دلالة القرآن كقوله: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾[٥]، ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً**﴾[٦]، ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[٧].

الثالثة: أنّه لمّا ثبت كونه تعالى كاملاً مطلقاً مستغنياً في ذاته وصفاته استحال عَوْد الغرض إليه، وإلّا لكان ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض. بل الغرض إمّا كماليّة

---

١. **علل الشرائع**: ٤٧٨/ح١ ـ الباب ٢٢٨.

٢. **علل الشرائع**: ٤٧٥ ـ ٤٧٦/ح ١-٣، الباب ٢٢٤، **المبسوط** للطوسيّ ٨: ٥٧.

٣. إنّ فقهاءنا العظام ذكروا للأحكام الشرعيّة عللاً وأغراضاً يجمعها أنّ الأوامر الشرعيّة والنواهي ناشئةٌ من المصلحة والمفسدة، والأصل في هذا الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، منها: ما ورد عن أمير المؤمنين وزوجته سيّدة نساء العالمين عليهما السلام. **نهج البلاغة**: الحكمة ٢٥٢، **الاحتجاج** ١: ٧٩.

٤ . **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**: ٥١٨، **التحصيل** لبهمنيار: ٥١٩.

٥. المؤمنون: ١١٥.

٦. سوره صَ: ٢٧.

٧. الذاريات: ٥٦.

الفعل كما قلناه، أو كونه عائداً إلى العبيد لا إليه تعالى.

الرابعة: لمّا ثبت أنّ أفعاله تعالى لمصالح عبيده لزم ذلك ـ بطريق[1] النقيض ـ أنّ كلّ ما ليس فيه مصلحة لعبيده فليس صادراً منه تعالى، بل من غيره.

قال: تبصرة: قد بيّنّا حقيقة إرادته تعالى لأفعال نفسه، وأمّا إرادته لأفعال عبيده فهو أمرهم بها[2]، والأمر بالقبيح يتضمّن الفساد، فلا يأمر به. وبيّنّا أنّه لا يفعل القبيح فلا يرضى به؛ لأنّ الرضى به قبيح كفعله.

أقول: ذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّ إرادته تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المصلحة، فإن كان من أفعال نفسه فَعَلَه، وإلّا أمر به، فالأمر عنده ملزوم الإرادة ومشروط بها.

وقال أبو القاسم البلخيّ[3]: إرادته لفعل نفسه كما تقدّم، ولفعل غيره: أمره به، فالأمر عنده إرادة[4]. إذا تقرّر هذا فهنا مسألتان:

الأُولى: أنّه لا يأمر بالقبيح؛ لأنّ الأمر إمّا نفس الإرادة أو مشروط بها، وعلى التقديرَين إرادة القبيح عليه تعالى مُحال. أمّا أوّلاً فلأن القبيح لا مصلحة فيه فلا

---

١. «ح» «ن» «خ» بزياد: عكس.

٢. والحقّ ليس كذلك، لأنّ الإرادة والأمر متغايران بحسب المفهوم والمصداق: أمّا مفهوماً فلأنّ الإرادة من صفات نفسانيّة والأمر من مقولة الفعل، وأمّا مصداقاً فالأمر بشيء يستلزم الإرادة لا نفس الإرادة.ن

٣. أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخيّ، ويُعرَف بالكعبيّ. عالم، متكلّم. له من الكتب: **كتاب المقالات، عيون المسائل والجوابات، الغرر والنوادر.** مات سنة ٣٠٩هـ . **الفهرست** لابن النديم:٢١٩.

٤. اختلفوا في معنى إرادته تعالى، بعد اتّفاقهم على أنّه مريد. فذهب الأشاعرة إلى أنّها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات،وذهب المحقّق الطوسيّ وجماعة من رؤساء المعتزلة كأبي الحسين البصريّ وأبي القاسم البلخيّ ومحمود الخوارزميّ إلى أنّها هي العلم بالنفع، ويُسمّى بالدواعي. **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ: ٣١٥.

تتعلّق به الإرادة، وأمّا ثانياً فلأنّ الأمر بالقبيح وإرادته يشتملان على فسادٍ ناشئٍ من وقوع القبيح أو مشارفته، وقد تقدّم نفي الفساد عنه تعالى.

الثانية: أنّه تعالى لايرضى بالقبيح، وهو اتّفاق منّا ومن الأشاعرة؛ فإنّ الرضى بالقبيح قبيحٌ كفعله، لأنّ العقلاء كما يذمّون فاعله يذمّون الراضي به، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [١].

واعلم أنّ الأشاعرة ـ وإن وافقونا في عدم الرضى بالقبيح ـ فقد خالفوا في عدم إرادته، فإنّه عندهم مراد؛ لكونه كائناً والله سبحانه مريد لجميع الكائنات عندهم، لأنّه فاعل لكلّها فهو مريد لها. وذلك لأنّهم جعلوا الرضى أمراً غير الإرادة، وضرورة العقل تمنع المغايرة، وتحقيق ذلك في المطوّلات [٢].

قال: تفسير ما ورد أنّه تعالى خالق الخير والشرّ، أُريد بالشرّ ما لا يلائم الطباع وإن كان مشتملاً على مصلحة.

أقول: لمّا قرّر أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود سؤال، تقريره: أنّه ورد في النقل الصحيح أنّه تعالى خالق الخير والشرّ، وكذا في الكتاب العزيز قوله: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلٌّ

---

١. الزمر: ٧.

٢. اعلم أن الأشاعرة لمّا قالوا بأنّ إرادة الله تعالى غير علمه ورضاه، فيمكن منهم القول بالانفكاك بين الرضى بالشيء والأمر به؛ لأنّ الرضى بالشيء غير الأمر به. فعلى هذا المبنى قالوا: إنّ إرادة الله تعالى غير علمه و رضاه، فيمكن منهم القول بالانفكاك بين الرضى بالشيء والأمر به؛ لأنّ الرضى بالشيء غير الأمر به. فعلى هذا المبنى قالوا: إنّ الله تعالى وإن لم يرض بالقبيح ولكنّه يمكن أن يريد القبيح؛ لأنّ إرادته متعلّقة بكلّ كائن: فهو يريد من الكافر الكفر، ومن الفاسق الفسق. والإماميّة والمعتزلة لمّا قالوا بأنّ الإرادة لاتنفك عن الرضى، قالوا: بأنّ الله لايرضى بالقبيح فلايريده. والعقل حاكم بأنّ إرادة القبيح قبيحة، كما أنّ الرضى به كذلك. **كشف المراد**: ٢٣٦. **شرح تجريد العقائد** للقوشجيّ: ٣٤٠.

﴿مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾[1]. والشرّ والسيّئة قبيحان، فيكون فاعلاً للقبيح، وهو خلاف ما قرّرتموه.

أجاب بأنّ كلّاً من الخير والشرّ يُقال على معنيَين:

الأوّل: يراد بالخير ما كان ملائماً للطباع، كالمستلذّ من المدركات. وبالشرّ ما لايلائم، كخلق الحيّات والعقارب والمُؤذيات، فإنّها تشتمل على حِكَم لا نعلمها تفصيلاً.

الثاني: يراد بالخير ما يرادف الحَسَن والمصلحة، وبالشرّ ما يرادف القبيح والفساد، والمنسوب إليه بالخلق هو الأوّل منهما. وكذا يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة، ويراد بها ما هو مستطاب كالخِصْب و سَعة الرزق، وبالسيّئة ما يرادف المعصية، ويراد بها ما هو مكروه، كالجَدْب وضيق الرزق. والمنسوب إليه تعالى في الآية هو المعنى الثاني منهما، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ﴾[2]، و قوله: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3]. وإنّما حملنا ما ورد في النقل على ما قلناه، جمعاً بين الدليل العقليّ والنقليّ الصحيح، مع عدم المانع من ذلك.

قال: تبصرة: تكليف البارئ تعالى هو أمر عبيده بما فيه مصلحتهم، ونهيُهم عمّا فيه مفسدتهم. وذلك لا ينافي الحكمة، وإن كان فيه مشقّة، فلا يكون قبيحاً.

والغرض من التكليف امتثال العبد ما كُلِّف به، فلا يكون تكليفُ ما لايطاق حسناً.

أقول: لمّا فرغ من تقرير باب العدل شرع في فروعه، وقد ذكر فرعين:

الأوّل: التكليف، وفيه مسائل:

---

١. النساء: ٧٨.

٢. الأعراف: ١٣١.

٣. الأعراف: ١٦٨.

الأولى: التكليف لغةً مأخوذ من الكُلْفة وهي المشقّة، واصطلاحاً عرّفه المصنّف بأنّه «أمْرُ عبيده بما فيه مصلحتهم، ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم». وهو أجود ما عُرِّف به، لاستعمال الجنس القريب فيه وهو الأمر والنهي[1]. وقوله: «بما فيه مصلحتهم» يشمل الواجب والندب لتعلّق الأمر بهما؛ إذا الأمر عند الأكثر للقَدْر المشترك بينهما. وقوله: «ونهيهم عمّا فيه مفسدتهم» يشمل الحرام والمكروه؛ فإنّ المكروه مشتمل على مفسدةٍ ما وإن كانت ضعيفة لاتبلغ مرتبة القبيح. وإن شئت كان المكروه داخلاً فيما فيه مصلحة باعتبار تركه، ويكون النهي مختصّاً بالقبيح. ولمّا كان المباح ليس من التكليف عند المحقّقين لم يتعرّض له بدخوله في التعريف؛ لأنّه لو اشتمل على مصلحة أو مفسدة لكان إمّا راجحَ الفعل أو راجحَ الترك، فلم يكن حينئذٍ مباحاً متساويَ الطرفَين، هذا خلف[2].

---

١. التكليف: مصدر كلّف. وعند جمهور الأُصوليّين: إلزام فعل فيه مشقّة وكُلفة. وعلى هذا، المندوب والمباح والمكروه ليس من الأحكام التكليفيّة؛ إذ لا إلزام في كلّ منها. وعرّفه بعض بأنّه إيجاب اعتقاد كون الفعل حُكْماً من الأحكام الشرعيّة. فعلى هذا، المندوب والمكروه والمباح من الأحكام التكليفيّة. وعرّفه الشيخ الطوسيّ بأنّه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة، وعرّفه العلّامة في «كشف المراد» و «النهج» بأنّه إرادة من يجب طاعته ما فيه مشقّة ابتداء، بشرط الإعلام. وتعريف المصنّف أجود التعريفات، حيث إنّه بالحدّ التامّ المأخوذ فيه الجنس القريب في التعريف. والأمر عند أكثر الأُصوليّين يُطلق على القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو طلب إيجاد الفعل، الناشئ عن مصلحة فيه، كما أنّ النهي طلب ترك الفعل، الناشئ عن مفسدة فيه. والمباح هو الذي لايشتمل على مصلحة ولا مفسدة، فهو متساوي الطرفين في الفعل والترك، فلا يطلق عليه التكليف. **الاقتصاد** للشيخ الطوسيّ:٦١، **كشف المراد**: ٢٤٩، **نهج المسترشدين**:٥٤، **كشّاف اصطلاحات الفنون** ٢:١٢٥٥، **محيط المحيط**: ٧٨٨.

٢. ينبغي التنبيه هنا بأنّ المباح الذي عُدّ من الأحكام الخمسة ليس منها في الحقيقة، نظراً إلى الواقع و إلى ما في علم الله. والقول بالمباح وتساوي طرفَي الفعل والترك من جهل الفقيه بما في الواقع و نفس الأمر.ن

الثانية: التكليف موافق للحكمة غير منافٍ لها، وإن كان مشتملاً على مشقّة[١].
وبيان ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق أنّه يَفعلُ لغرض ومصلحة تعود إلى العبيد، فإذا علم أنّ مصلحتهم إنّما تحصل بامتثال أوامره وأنّ مفسدتهم لاتنتفي إلّا بالانتهاء عن نواهيه، وجب في حكمته أمرُهم ونهيُهم ليحصل الغرض من خَلقهم. وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والإجلال، والخلاص من العقاب المشتمل على الاستخفاف والإهانة.

إن قلت: ذلك الغرض و تلك المصلحة، الابتداء بهما من غير توسّط التكليف ممكن، فلا فائدة في توسّطه.

قلت: نمنع إمكان الابتداء بذلك في الحكمة؛ لأنّ التعظيم اللازم للثواب لغير مستحقّه قبيح، ولو فُرض جوازه لكان تفضّلاً والاستحقاق له مزيّة. هذا مع أنّ التكليف يشتمل على مصالح أُخر غير ذلك:

الأُولى: رياضة النفس بامتثال الأوامر والنواهي، فتمسك عن إرسال عِنان القوّة الشهوانيّة والغضبيّة في ميدان مقتضياتهما، فيسلم للقوّة العقليّة صفاؤها عن المنافيات والكدورات، فيحصل على أخلاق حميدة.

الثانية: أنّ امتثال الأوامر والنواهي تبعث النفس وتعوّدها وتمرّنها على النظر في الأُمور الإلهيّة والمقاصد العالية، والنظر في أحوال الذوات الشريفة، والتفكّر في ملكوت السماوات والأرض، وكمال مُبدِعها ومُوجِدها، وكيفيّة فيضان الموجودات عنه، فتحصل النفس على مرتبة لا توصف وعلم لا ينزف.

---

١. بشرط أن تكون المشقّة ضعيفةً أو كان الأجرُ المتعلّق بها قويّاً كثيراً حدَّ الرضاء، وإلّا لكان التكليف منافياً للحكمة.ن

الثالثة: أن امتثال الأوامر والنواهي ممّا يتمّ به نظام النوع الإنسانيّ، المقتضي ذلك للعدل المقيم لحياة ذلك النوع. ستسمع لهذا فضلَ بيان قريباً إن شاء الله.

الرابعة: أنّ التكليف واجب في الحكمة، وإلّا لزم الإغراء بالقبيح، وهو قبيح. بيان الملازمة أنّ خلق العبد مجبولاً على الميل إلى القبيح والنفور عن الحسَن ـ مع عدم زاجر له ـ إغراء ظاهر بالقبح، وقالت الأشاعرة بنفي ذلك، بناءً على أصلهم الفاسد، وقد تقدّم بطلانه.

الخامسة: أنّه لمّا كان الغرض من التكليف امتثال العبد ما كُلّف به، وجب كون المكلّف به على حال يمكن معها الامتثال، وإلّا لما تمّ الغرض، فيكون التكليف حينئذ قبيحاً. وتلك الحال أن يكون ممكنَ الوقوع عقلاً، فيدخل في ذلك أن يكون مقدوراً مطاقاً، وإلّا لكان ممتنع الوقوع. وأن لايشتمل على مفسدة؛ لأنّ تلك المفسدة تقتضي المنع منها، وممّا يشتمل عليها، فلا يكون ممكن الوقوع عقلاً وشرعاً. وأن يكون المكلّف قادراً على فعله وعالماً بما كُلِّف به، أو متمكّناً من العلم. وأن يتوقّف على آلةٍ تكون ممكنة.

وأمّا الشرائط العائدة إلى الربّ المكلِّف فهي: علمه بصفات الفعل، وقَدْر ما يستحقّ عليه من الجزاء، وقدرته على إيصاله، وانتفاء فعل القبيح عنه، وإلّا لكان حصول الغرض من التكليف غير مُتيقَّن.

قال: أصل: إذا علم البارئ تعالى أنّ العبيد لايمتثلون التكليف إلّا بفعل حسن يفعله بهم [1]، وجب صدوره عنه؛ لئلّا ينتقض غرضه. ومثل ذلك يُسمّى لطفاً، فيكون اللطف واجباً.

أقول: لمّا فرغ من الفرع الأوّل شرع في الفرع الثاني، وهو اللُّطف. وعرّفه

١. من **الفصول النصيريّة**.

المتكلّمون بأنّه عبارة عن فعل يقرّب إلى فعل الطاعة وترك المعصية، وليس له حظّ في التمكين، ولا يبلغ الإلجاء[١]. فالفعل المقرّب جنس. وقولنا: «ليس له حظّ في التمكين» يُخرج القدرة؛ فإنّ الفعل بدونها ممتنع مع أنّ وجودها مقرِّب أيضاً. وقولنا: «ولايبلغ الإلجاء»؛ لأنّ التقريب متى أدّى إلى الإلجاء كان منافياً للتكليف، فلا يجوز مجامعته له.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ المعتزلة[٢] والإماميّة اتّفقوا على وجوب اللطف عليه تعالى[٣]، خلافاً للأشاعرة[٤]. والدليل على حقّيّة المذهب الأوّل: أنّه لو لم يجب لزم

---

١. قال السيّد المرتضى في «**الذخيرة**»: إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وقال الشيخ الطوسيّ في «**الاقتصاد**»: اللطف في عرف المتكلّمين عبارة عمّا يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح. وعرّفه المحقّق الطوسيّ في «**تلخيص المحصّل**» بأنّه عند المتكلّمين عبارة عن جميع ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعّده عن المعصية، حيث لا يؤدّي إلى الإلجاء، وعرّفه العلّامة بأنّه ما يكون المكلّف معه أقربَ إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء. **الذخيرة في علم الكلام**: ١٨٦، **الاقتصاد**: ٧٧، **تلخيص المحصّل**: ٣٤٢، **كشف المراد**: ٢٥٤، **نهج المسترشدين**:٥٥.

٢. اتّفقت المعتزلة بوجوب اللطف عليه تعالى، وكثيراً ما يعبّرون عنه بفعل الأصلح. قال الشهرستانيّ: اتّفقوا على أنّ الله لا يفعل إلّا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. **الملل والنحل**:٥٠، وقال القاضي عبد الجبّار بعد نقل قول المجبّرة بعدم وجوب اللطف عليه تعالى: فأمّا عندنا فإنّ الأمر بخلاف ذلك. ثمّ استدلّ على وجوبه عليه تعالى **شرح الأُصول الخمسة**:٥٢٠.

٣. إعلم أنّ الإماميّة اتّفقوا على وجوب اللطف على الله بالمعنى المتقدّم ذكره. وذكروا له ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى، فلهذا يجب على الله فعله. وثانيها: أن يكون من فعل المكلّف، فهذا يجب على الله أن يُعرّفه إياه و يُشعره به ويوجبه عليه. وثالثها:أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالمطوف فيه؛ للعلم بأنّ ذلك الغير لفعل اللطف. **الذخيرة في علم الكلام**: ١٩٠، **الاقتصاد**: ٧٩، ٨٧ ، **كشف المراد**: ٢٥٤، **نهج المسترشدين**:٥٥.

٤. الأشاعرة قائلون بأنّه لايجب عليه تعالى شيءٌ ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وأصل التكليف لم يكن واجباً. **المعتمد في أُصول الدين**: ١١٦، **الملل والنحل**: ١:٩٣.

نقض الغرض، لكنّ نقض الغرض سَفَه ممتنعٌ على الحكيم، فيكون اللطف واجباً، وهو المطلوب. وأشار المصنّف إلى بيان الملازمة بأنّ البارئ تعالى إذا علم أنّ العبيد لايمتثلون التكليف إلّا عند فعل حسن يفعله بهم، مع تعلّق إرادته تعالى بوقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية عنهم، فلو لم يفعل ذلك الفعل لكان ناقضاً لغرضه.

ونظير ذلك في الشاهد أنّ إنساناً إذا تعلّق غرضُه بحضورِ شخصٍ وليمَتَه، وعلم أنّه لايحضر إلّا عند نوعٍ من الإرسال والبشاشة أو التلطّف، ثمّ إنّه لم يفعل ذلك فإنّه يكون ناقصًا لغرضه، وهو ظاهر. وقد عُلِم من هذا التقرير أنّ الفعل بدون اللطف ممكن، وإنّما كان الغرض بعث داعية المكلّف على امتثال الأمر.

ثمّ اللُّطف قد يكون من فعل الله تعالى، فيجب عليه كما قرّرناه. وقد يكون من فعل المكلّف، فيجب عليه تعالى إشعاره به وإيجابه عليه. وقد يكون من فعل غيرهما، فيجب عليه تعالى الإيجاب على ذلك الغير والتعويض؛ لأنّ التكليف لمصلحة الغير بدون العِوض عليه قبيح.

الفصل الثالث: في النبوّة والإمامة

قال: الفصل الثالث: في النبوّة والإمامة.

أصل: إذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتَهم، فتنبيهُهم على مصالحم ومفاسدهم ـ ممّا لاتستقلّ عقولهم بإدراكه ـ لطفٌ واجب. وأيضاً إذا أمكن، بسبب كثرة حواسّهم وآلاتهم واختلاف دواعيهم و إراداتهم، و وقوع الشرّ والفساد في أثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم، فتنبيهُهم على كيفيّة معاشرتهم، وحسن معاملتهم، وانتظام أُمور معاشهم ـ التي تُسمّى شريعة ـ لطفٌ واجب. ولمّا كان البارئ تعالى غير قابل للإشارة الحسّيّة، فتنبيههم بغيرِ واسطةِ مخلوقٍ مثلِهم غيرُ ممكن، فبِعثةُ الرسل واجبة.

أقول: النبوّة: لغةً، مشتقّةٌ إمّا من الإنباء وهو الإخبار، أو من النُّبُوّ وهو العُلُوّ[1]، واصطلاحاً: رئاسة لشخص إنسانيّ مؤيَّد من الله بمعجزات ربّانيّة وعلوم إلهيّة مستغنٍ فيها عن واسطة بشر[2].

---

١. النبيّ إمّا مأخوذ من النَّبأ، لإنبائه عن الله تعالى، فهو فَعيل بمعنى فاعل مهموز اللام. وإمّا مأخوذ من النُّبُوّ بمعنى الارتفاع، فهو فَعيل بمعنى مفعول غير مهموز. **لسان العرب** ١:١٦٣، **المصباح المنير**: ٥٩١، **محيط المحيط**: ٨٧٤.

٢. إنّ النبوّة في الاصطلاح عُرِّفت بتعاريف، يجمعها تعريف المصنّف، فإليك نصّ التعاريف من العامّة والخاصّة. أما من العامّة: فقال القاضي عبد الجبّار: النبيّ هو المبعوث من جهة الله. وقال التفتازانيّ: الرسالة هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته، ليزيح بها عللهم فيما قَصُرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة. وقال القوشجيّ: النبوّة هي كون الإنسان مبعوثاً من الحقّ إلى الخلق. **شرح الأصول الخمسة**:٥٦٧، **شرح العقائد النسفيّة**: ١٦٤، **شرح تجريد العقائد**: ٣٥٧.

وأمّا من الخاصّة: فقال الشيخ الطوسيّ: النبيّ في العُرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر. **الاقتصاد**:١٥١. و قال المحقّق الطوسيّ: النَبيّ إنسان مبعوث من الله إلى عباده ليكلّمهم، بأن يعرّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته والاحتراز عن معصيته. **تلخيص المحصّل**: ٤٥٥. وقال العلّامة الحلّي: النبيّ هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة أحد من البشر. **نهج المسترشدين**: ٥٨.

واختُلِف في وجوبها، فقال أصحابنا والمعتزلة بذلك[١]، وخالفت الأشاعرة فيــه[٢].

وقد استدلّ المصنّف بوجهين.

الأوّل: أنّه لمّا ثبت أنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، وأنّ الأغراض عائــدة إلــى عبيده، وهي منحصرة فيما فيه مصالحُهم ودفعُ مفاسدهم، وذلك إمّا في معاشــهم أو معادهم. ثمّ تلك المصالح والمفاسد قسمان:

أحدهما: ما تستقلّ عقولهم بدركه، كوجود الصانع وصــفاته وحكمتــه وحُسْــن بعض الأشياء وقبح بعض. وهذا قد يُفْتقَر فيه إلى التنبيــه؛ لجــواز الغفلــة واســتيلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوى، فينغمر العقل في الملابــس البدنيّــة فــلا يحصــل المطلوب.

---

١. إنّ أصحابنا الإماميّة لما أثبتوا وجوب اللطف على الله تعالى، وأنّ أفعاله معلّلة بالأغراض، وأنّ الغرض لايعود إليه تعالى بل إلى العباد، قالوا بوجوب بعث الرُسُل. واستدلالهم عليه يرجع إلى هذين الأمرين. يُنظر: **أوائل المقالات** للمفيد: ٤٤، **الذخيرة في علم الكلام**:٣٢٣، **الاقتصاد**: ١٥٢،١٥٣، **نهج المسترشدين**: ٥٨، **كشف المراد**: ٢٧١.

ووافقَنا في ذلك المعتزلة، فقال القاضي عبد الجبّار: إنّه قد تقرّر في عقل كلّ عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أنّ ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنّه واجب، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، ولم يكن في قوّة العقل ما يَعْرف به ذلك، ولا يتمّ هذا المعنى إلّا بالرسل من عند الله تعالى. **شرح الأُصول الخمسة**: ٥٦٤، **شرح العقائد النسفيّة**: ١٦٥، **مذاهب الإسلاميّين** ١:٤٨.

٢.إنّ الأشاعرة خالفت الإماميّة والمعتزلة في وجوب البعثة على الله؛ لأجل أنّ أفعاله تعالى عندهم غير معلّلة بالعلل والأعراض. ولذلك عبّروا في تعابيرهم بجواز إرسال الرسل. قال الآمديّ: مذهب أهل الحقّ أنّ النبوّات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجّحها سيّان. وقد صرّح الباقلّانيّ بأنّه يجوز لله تعالى إرسال الرسل وبعث الأنبياء. **غاية المرام في علم الكلام** للآمديّ: ٣١٨، **الإنصاف** للباقلّانيّ: ٩٢.

و ثانيهما: ما لايستقلّ، ككثير من مصالح المعاش والأغذية والأدوية، وكالعبادات وكيفيّاتها. وهذا ممّا يفتقر ضرورةً إلى التنبيه عليه، والتنبيه في كلا القسمين لطف لهم، وكلّ لطف واجب.

الثاني: أنّه لمّا كان الإنسان بحيث لايستقلّ وحده بتحصيل مهمّات معاشه، بل يفتقر إلى مشارِكٍ ومعاون في ذلك، كان الاجتماع والملاقاة والمعاشرة ضروريّة، فكانت مستلزمة لوقوع معاملة ومعاوضة.

ثمّ إنّه لمّا كان سلطان الشهوة والغضب مُستوليَين على الأشخاص، ومحبّة كلٍّ لنفسه بحيث يحبّ الغَبن ويكره الانغبان، أمكن وقوع الشرّ والفساد بسبب ذلك في تلك المعاملة، فاقتضت الحكمة وجودَ سُنّة عادلة قانونيّة يُرْجَع إليها عند وقوع التنازع، وإلّا لآلَ وقوع الشرّ والفساد إلى هلاك الأشخاص البشريّة المستلزم ذلك لارتفاع النوع المطلوب في الحكمة بقاؤُه.

ثمّ تلك السُّنّة المسمّاة شريعة، لو فُوِّض تقريرها إلى الأشخاص لَاستلزَم التنازع المذكور أيضاً؛ لاختلاف الآراء والأهواء في تقريرها، فوجب كونُها صادرةً عن الجانب الإلهيّ.

ثمّ إنّه لمّا لم يكن البارئ تعالى قابلاً للإشارة الحسّيّة والمواجهة والمخاطبة وجب وجودُ واسطة بينه وبينهم، له وجه روحانيّ لتلقّي الوحي الإلهيّ، ووجه جسمانيّ يخاطب به الأشخاص البشريّة، وذلك هو النبيّ، فوجود النبيّ لطف ضروريّ في بقاء النوع، فكان واجباً.

قال: أصل: امتناع وقوع القبائح والإخلال بالواجبات عن الرّسل، على وجه لا يخرجون عن حدّ الاختيار ـ لئلّا تنفر عقول الخلق عنهم، ويثقون بما جاؤوا به ـ لطف. فيكون واجباً، ويُسمّى هذا اللطف عصمة، فالرسل معصومون.

أقول: لمّا فرغ من وجوب وجود النبيّ شرع في ذكر صفاته، وقد ذكر منها وجوب العصمة. وقد اختلف الناس في ذلك، فقال الخوارج[١] بجواز صدور الكفر عنهم؛ لاعتقادهم أنّ كلّ ذنب صدر عمداً فهو كفر، وجوّزوا عليهم تعمّد الذنوب[٢،٣].

وقال أصحاب الحديث[٤] و جمهور الأشعريّة والحشويّة[٥]: يجوز عليهم ما عدا

---

١. الخوارج جمع الخارجة، وهم الذين نزعوا أيديهم عن طاعة ذي السلطان من أئمّة المسلمين، وبالخاصّة هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام، ولأنّه رضي بالتحكيم بإصرارهم عليه ووقوع الفتنة بينهم، ثم لم يلبثوا أن رفضوه كما رفضوا معاوية. ويقال لهذه الطائفة: الخوارج، والحَروريّة، والنّواصب، والشُّراة.

أمّا الخوارج، فلأنّهم خرجوا على أمير المؤمنينعليه السلام.

وأمّا الحَروريّة، فنسبتهم إلى حَروراء وهي قرية بظاهرالكوفة، وبها كان أوّل تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليّاًعليه السلام.

وأمّا النواصب، فجمع ناصبيّ، وهو الغالي في بغض عليّ بن أبي طالبعليه السلام.

وأمّا الشُّراة ـ جمع شار ـ فقد سمّوا أنفسهم بذلك يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أنّ لهم الجنّة. يشيرون بذلك إلى قوله تعالى: ﴿**إِنّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ**﴾. (التوبة: ١١١). وهم فِرق، منهم: المُحَكِّمة، والأزارقة، والنّجدات، والأباضيّة. **المقالات والفرق**: ١٣٠، **مقالات الإسلاميّين**:١: ١٥٦، **الملل والنِّحل**١ :١٠٥.

٢. «م» «ن»: الكذب.

٣. أجمعت الأُمة على أنّ الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة، إلّا الفضيليّة من الخوارج، فإنّهم يجوّزون الكفر على الأنبياءعليهم السلام. وذلك أنّ عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وكلّ ذنب فهو كفر عندهم، فبهذا الطريق جوّزوا صدور الكفر عنهم. **مقالات الإسلاميّين** ١ : ١٥٧ – ١٨٣، **التبصير في الدين**: ٤٦، **الأربعين** للرازيّ:٣٢٩، **كشف الفوائد في شرح القواعد**: ٧٣، **شرح المقاصد**: ١٩٣.

٤. إنّما سمّوا أصحاب الحديث، لأنّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجليّ والخفيّ ما وجدوا خبراً أو أثراً. وهم أصحاب مالك بن أنس ومحمّد بن إدريس الشافعيّ، وأصحاب سفيان الثوريّ، وأصحاب داود بن عليّ بن محمّد الأصفهاني الظاهريّ. **الملل و النحل** ١: ١٨٧.

٥. الحَشْو في اللغة: ما تُملأ به الوسادة. وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. وسُمّيت الحَشويّة حشويّة، لأنّهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المرويّة عن رسول الله، أي يُدخلونها فيها وليست منها. و جميع الحشويّة يقولون بالجبر والتشبيه، وأنّ الله تعالى موصوف عندهم بالنفس واليد والسمع والبصر. وهذا اللقب لقب تحقير أُطلق عليهم، وهم فرقة من أصحاب الحديث. **التعريفات** للجرجانيّ:٣٩، **دائرة المعارف الإسلاميّة** ٧ :٤٣٩.

الكفر من المعاصي، إلّا الكذب في أداء الرسالة[1].

وقالت المعتزلة والزيديّة[2] بجواز الصغائر عليهم، ثمّ اختلفوا: فعند بعضهم يجوز على سبيل السهو لا العمد، لكن لعلوّ درجتهم لا يؤاخَذون بها. وعند بعضهم: يجوز على سبيل القصد، لكنّها تقع مُحبطةً بكثرة ثوابهم. وعند بعضهم أنّه يجوز على سبيل التأويل كما تأوّل آدم عليه السلام حَمْلَ النهي عن النوع بإرادة الشخص،

---

١. إنّ أصحاب الحديث والحشويّة يتّفقون في كثير من المسائل، ولذلك أردفهم العلماء في كتبهم الكلاميّة، فقال السيّد المرتضى في **الذخيرة**: أجاز الحشويّة وأصحاب الحديث على الأنبياء الكبائر سوى الكذب في حال النبوّة، وجوّز الجميع قبل النبوّة. وقال القاضي عبد الجبّار في **شرح الأُصول الخمسة**: الحشَويّة جوّزوا صدور الكبيرة على الأنبياء قبل البعث، وبعدها، ويتمسّكون بأباطيل لا أصل لها. وقال المصنّف في «**اللوامع**»: جوّز الحشويّة وأصحاب الحديث عليهم الإقدام على الكبيرة والصغيرة ولو عمداً، قبل النبوّة وفي ما بعدها. **الذخيرة في علم الكلام**: ٣٣٨، **شرح الأُصول الخمسة**: ٥٧٣، **اللوامع الإلهيّة**: ١٧٠.

واعلم أنّ الاختلاف بين الإماميّة والأشاعرة، في أنّ الإماميّة قائلون بعصمة الأنبياء من جميع المعاصي كبيرها وصغيرها، عمداً وسهواً وخطأً وتأويلاً، قبل النبوّة وبعدها، من أوّل العمر إلى آخره. والأشاعرة قائلون بأنّهم معصومون في زمان النبوّة عن الكبائر والصغائر، وأمّا قبل النبوّة فلا يلزم أن يكون معصوماً.

وصرّح التفتازاني والقوشجيّ بلزوم عصمتهم عمّا ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ. ثمّ قال: والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً.

وقال المصنّف في **اللوامع**: أمّا الأشاعرة فمنعوا الكبائر مطلقاً حال النبوّة، وأمّا قبلها فجوّزوا جميع المعاصي عمداً وسهواً إلّا الكفر. **الأربعين** للرازيّ: ٣٣١، **شرح المقاصد**: ١٩٣، **شرح تجريد العقائد**: ٣٥٩، **اللوامع الإلهيّة**: ١٧١.

٢. الزيديّة، هم المنسوبون إلى زيد بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام: وهم ثلاث فرق: الجارُوديّة، والسُّلَيمانيّة، والبتريّة. وأكثرهم يرجعون في الأُصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة، إلّا في مسائل قليلة. **المقالات والفِرق**: ١٤٩، **الفَرق بين الفرق**: ١٦، **شرح المواقف**: ٦٢٨.

فجوّز غيره من الأشخاص[۱]. واتّفق هؤلاء كلّهم على اختصاص المنع بزمان النبوّة لا قبلها.

وقال أصحابنا الإماميّة: إنّهم معصومون من أوّل العمر إلى آخره من الذنوب كلّها، صغائرَ وكبائرَ، عمداً وسهواً، وهو الحقّ. كلام المصنّف رحمه الله ينحلّ إلى مسألتَين:

الأُولى: في معنى العصمة، هو أنّها لطف يمتنع معه وقوع القبائح والإخلال بالواجبات، لا على جهة الجبر بل مع بقاء الاختيار[۲]. فاللطف جنس، وقولنا: يمتنع... إلى آخره، فصل يخرج به باقي الألطاف، فإنّه مع تقريبها يجوز معها المخالفة بخلاف العصمة.

وقولنا: لا على جهة الجبر...إلى آخره، ليس من تمام الحدّ، بل هو ردّ على كلّ

---

۱. إنّ آدم عليه السلام أوّلَ النهيَ عن الشجرة بالنهي عن الشخص، وكان المراد النوع؛ فإنّ الإشارة قد تكون إلى النوع كقوله: «هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به»، حيث إنّ المراد منه نوع الوضوء. **نهج المسترشدين**: ۳۰٤.

۲. اعلم أنّ الإماميّة قائلون بالعصمة بالمعنى الذي ذكره المصنّف، وإليك نصّ عباراتهم:

قال أبو إسحاق بن إبراهيم بن نوبخت في كتابه «**الياقوت**»: العصمة لطف يمنع مَن اختصّ به من الخطأ ولا يمنعه على وجه القهر، وإلّا لم يكن المأثوم مثاباً. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: ۱۹٥. وقال الشيخ المفيد: العصمة من الله لحججه هي التوفيق واللطف، والاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى. والعصمة تفضُّل من الله تعالى على من عَلِم أنّه يتمسّك بعصمته. وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح، ولا مضطرّة للمعصوم إلى الحسن، ولا مُلْجِئة له إليه. **أوائل المقالات**: ۲۱٤.

وقال المحقّق الطوسيّ: العصمة هي كون المكلّف بحيث لايمكن أن يصدر عنه المعاصي، من غير إجبار له على ذلك. **قواعد العقائد**:۳۱. وقال العلّامة الحلّي: هي عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلّف، لايكون له معه داعٍ إلى المعصية، وإلى ترك الطاعة، مع قدرته عليهما. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: ۱۹٦، **كشف الفوائد في شرح القواعد**: ۷۳.

من حكم بأنّ المعصوم لايقدر على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعريّ[١].

وبعضهم قال: إنّه لايتمكّن من المعصية لخاصّيّة نفسانيّة أو بدنيّة تقتضي امتناع المعصية منه[٢]. والحقّ خلاف ذلك؛ إذ لو كان مسلوبَ الاختيار لزم أن لايستحقّ مدحاً ولا ثواباً، واللازم كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة.

الثانية: الدليل على وجوب عصمة الرسل أنّ حصولها لطف وشرط في حصول اتّباعهم، واللطف الذي هو شرط في الواجب واجب، فالعصمة واجبة.

أمّا الصغرى، فلأنّه على تقدير عدم العصمة تنفر القلوب والعقول عن الرسل، ويحصل الاستنكاف عن اتّباعهم. وأيضاً لم يحصل الوثوق بإخبارهم عن الله تعالى؛ لجواز الكذب عليهم حينئذ، فلم يحصل الانقياد لهم. ومع وجودها يكون الأمر بخلاف ذلك، فتكون العصمة لطفاً، وذلك هو المطلوب.

وأمّا الكبرى، فلأنّه لو لم يجب ما يتوقّف عليه الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وهو باطل.

قال: مقدّمة: كلّ مبعوث من حضرته تعالى إلى قوم، لو[٣] لم يتأيّد بأمرٍ خارق للعادة خالٍ عن المعارضة مقرون بالتحدّي موافق لدعواه، لم يكن لهم طريق إلى تصديقه، ويسمّى ذلك

---

١. فسّر أبو الحسن الأشعريّ العصمةَ بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية، فالمعصوم عنده من يكون قادراً على الطاعة لا غير، أو غير قادر على المعصية. وقد صرّح التفتازانيّ بأنّ العصمة عندنا عبارة عن أن لايخلق الله الذنب في العبد. **تلخيص المحصّل**: ٣٦٨، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: ١٩٦، **شرح العقائد النسفيّة**: ١٨٤ ـ ١٨٥.

٢. قد نُسب إلى بعض العامّة أنّ العصمة خاصيّة في بدن المعصوم أو في نفسه لايتمكّن معها على المعصية. قال في **تلخيص المحصّل**: منهم من زعم أنّها مختصّة في بدن المعصوم أو في نفسه، تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي. ونقل التفتازانيّ عن بعضهم أنّها خاصيّة في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. **تلخيص المحصّل**: ٣٦٨، **شرح العقائد النسفيّة**: ١٨٥.

٣. من **الفصول النصيريّة**.

معجزة، فظهور معجزات الرسل واجب.

أقول: قيل: لو قَدّم هذا البحث على ما قبله لكان أَولى؛ لأنّه شرط في أصل النبوّة، والعصمة شرط في الاتّباع، وهو في المرتبة الثانية. وفيه نظر لأنّ الأمر بالعكس، لأنّ العصمة وصف ذاتيّ في النبيّ يجب تحقّقه ليجوز بعثته، فيكون حصول اتّباعه الذي يحصل بخلق المعجز بعده. ويمكن أن يقال: إنّ وجوب المعجز شرط متَّفَق على وجوبه، بخلاف العصمة. وبالجملة لا مشاحة في تقديم أيّهما كان مع اتّفاقهما في الشرطيّة.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ في كلام المصنّف فائدتين:

الأُولى: تعريف المعجز، وهو أمر خارق للعادة، خال عن المعارضة، مقرون بالتحدّي، موافق لدعوى الآتي به. وإنّما قلنا: «أمر» ولم نقل: «فعل»؛ ليعمّ الإثبات والنفي، فالإثبات كجعل العصا حيّة، والنفي كسلب القدرة، وغير ذلك. فهنا قيود:

الأوّل: خَرْق العادة؛ فإنّه لو لم يكن خارقاً كطلوع الشمس من المشرق لم يدلّ على الصدق. وخرقه للعادة قد يكون في جنسه كما قلنا، وقد يكون في صفته كفصاحة القرآن.

الثاني: خلوّه عن المعارضة؛ فإنّه لو لم يَخْلُ عن المعارضة، بل كان مقدوراً، لم يَدلَّ على التصديق كالسحر والشعْبدة.

الثالث: اقترانه بالتحدّي، أي طلب المعارضة، ليخرج كرامات الأولياء، والإرهاص الذي يفعله الله تعالى للدلالة على قرب مجيء نبيّ[1]. وكذا ما يفعله

١. الإرهاص في اللغة: تأسيس البنيان. وفي الاصطلاح: قسم من الخوارق، أو الخارق الذي يظهر من النبيّ قبل البعثة، أي الأمر الخارق العادة الذي يظهر من النبيّ قبل ظهور بعثته. سُمّي به لأنّ الإرهاص بناء البيت، فكأنّه بناء بيت إثبات النبوّة. وقد ظهرت الخوارق قبل نبوّة نبيّناﷺ، كالنور الذي في جبين آبائه، وكقصّة أصحاب الفيل. **اللوامع الإلهيّة:** ٢١٢، **كشّاف اصطلاحات الفنون** ١:٥٦٣، **محيط المحيط:** ٣٣٥.

تكذيباً، كقصّة فرعون وإبراهيم فإنّه لمّا جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم قال هو (أي فرعون): أنا جعلتُها برداً وسلاماً! فجاءته نار فأحرقت نصف ذقنه لا غير.

الرابع: مطابقته للدعوى؛ فإنّه لو لم يطابق لم يدلّ أيضاً، كقصّة مُسَيْلمة[1] لمّا دعا النبيّ صلى الله عليه وآله لأعور فردّ الله عَيْنَه، فقال: أنا أدعو له. فدعا فذهبت عينه الموجودة!

الثانية: إنّه يجب خلق المعجزة على يد النبيّ صلى الله عليه وآله ،لأنّه لمّا تساوت أشخاص الإنسان في صلاحيّة النبوّة لم يكن الدالّ على تعيين النبيّ إلّا المعجز، فيكون خلقه واجباً، وهو المطلوب.

قال: أصل: محمّد صلى الله عليه وآله رسول الله، لأنّه ادّعى النبوّة، وأظهر المعجزة: أمّا الدعوى فمعلومة بالتواتر. وأمّا المعجزة فكثيرة، وأظهرُها القرآن؛ لأنّه صلى الله عليه وآله تحدّى به العرب، وعجزوا عن معارضته، مع توفّر دواعيهم وفرط فصاحتهم، وإلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب كلمات على منواله، فيكون معجزة، فيكون محمّد صلى الله عليه وآله نبيّاً حقّاً.

أقول: سيّدنا محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب نبيّ حقّ؛ لأنّه ادّعى النبوّة وظهَرَ المُعجِزُ على يده، وكلّ مَن كان كذلك فهو صادق في دعواه. والمصنّف رحمه الله لم يورد الكبرى إمّا لظهورها أو لكونها معلومة من البحث السابق، أمّا الصغرى فقد اشتملت على دعويَين:

---

١. مُسَيلمة الكذّاب قدِم على رسول الله صلى الله عليه وآله فيمن أسلم، ثمّ ارتدّ لمّا رجع إلى بلده، وادّعى النبوّة فاتّفقت معه بنو حنيفة إلّا القليل، وغلب على اليمامة. فكتب ثُمامة ـ عامل رسول الله صلى الله عليه وآله على اليمامة ـ بخبره إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فلمّا مات رسول الله صلى الله عليه وآله، أرسل أبو بكر إليه عسكراً بقيادة عِكرمة بن أبي جَهل وقوّاه بخالد بن الوليد وقاتلوا قتالاً شديداً حتى قُتل مسيلمة ونحو عشرين ألفاً من أتباعه بعد أن قتل من المسلمين ألفاً و مائتين. وكانت حرب اليمامة سنة ١١ أو ١٢هـ **تاريخ الطبريّ** ٢: ٥٠٥، **الكامل في التاريخ** ٢: ٣٤، **شذرات الذهب** ١: ٢٣، **بحار الأنوار** ٢١: ٤١٣ . يراجع: **المنتقى في مولد المصطفى** ـ الباب الحادي عشر.

الأُولى: دعواه النبوّة، وهو معلوم بالتواتر المفيد للعلم ضرورة.

الثانية: أنّه ظهر المعجز على يده، وهو كثير: كانشقاق القمر[١]، ونبوع الماء من بين أصابعه[٢]، وإطعام[٣] الخلقِ الكثيرِ من الطعام القليل[٤]، والإخبار بالغيب[٥]، وكلام الحيوان الأعجم، إلى غير ذلك[٦]. وأظهرُها القرآن العزيز الباقي؛ فإنّه معجزة لأنّه تحدّى به العرب وعجزوا عن معارضته. أمّا تحدّيه ـ أي طلب الإتيان بمثله ـ فلأنّه بلّغ ما أمره به ربُّه في قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٧]، ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ﴾[٨]، إلى غير ذلك. وأمّا عجزهم فلأنّه أمرهم باتّباعه فأبَوا ذلك، فخيّرهم بين الإتيان بمثل القرآن أو مناجزة القتال، فاختاروا القتال الذي هو أشقُّ عليهم من الإتيان؛ بمِثْله، مع أنّ الإتيان بمثله كان أسهل عليهم؛ لأنّهم أهل الكلام والفصاحة المفرطة. فعدولهم إلى الأشقّ مع إفادة الأسهل دليل ظاهر على عجزهم؛ إذ العاقل لايختار ذلك حالَ قدرته واختياره. هذا مع أنّه إلى الآن لم يقدر أحد من الفصحاء والبلغاء على تركيب كلمات على منواله أو على ما يقاربه، فيكون معجزة، وذلك هو المطلوب.

فائدة: اختُلف في علّة إعجاز القرآن، قيل: للصَّرْفة. بمعنى أنّ الله تعالى سلب

---

١. **إعلام الورى**:٣٨، **بحارالأنوار** ١٧:٣٤٧.

٢. **إعلام الورى**:٣٢، **بحارالأنوار** ١٧:٢٩٩.

٣. «م»: وإشباع.

٤. **إعلام الورى**: ٣٦، **بحارالأنوار** ١٧: ٣٣٠.

٥. **إعلام الورى**: ٤١ ـ ٤٥، **بحارالأنوار** ١٨:١٠٥.

٦. **إعلام الورى**: ٣٥، **بحارالأنوار** ١٧:٣٩.

٧. البقرة : ٢٣.

٨. هود: ١٣.

قدرة العرب أو علومهم أو دواعيهم عن الإتيان بِمِثله.

وقيل: لأنّه أُسلوب خاصّ غير معهود لهم.

وقيل: لفصاحته البالغة.

وقيل: لاشتماله على الفصاحة والبلاغة والعلوم الشريفة، وهو الحقّ[١]، وتحقيق ذلك في المطوّلات.

---

١. إعلم أنّه لمّا كان القرآن الكريم هو المعجزة الخاصّة لرسول اللهﷺ وآية رسالته الباقية ـ وإن كان قد أيّده الله تعالى أيضاً بغيره من المعجزات والأعلام الظاهرات ـ اهتمّ المسلمون من الصدر الأوّل بالبحث عما يتعلّق به. ومن مهمات ذلك البحث عن وجه إعجازه، وأنّه هل هو فصاحته الخارقة العادة؟ أو بلاغة معانيه؟ أو نظمه الخارج عن معهود النظم في كلام سائر البلغاء؟ أو عدم وقوع اختلاف ومناقضة فيه؟

ومن الأقوال المعروفة في وجه إعجازه، القول بالصَّرفة الذي اختاره جمع من المتكلّمين. وقد ذكروا في تفسيره احتمالات:

الأوّل: أنّ المراد به أنّ الله صرف دواعي أهل اللسان عن معارضته مع حصول تلك الدواعي لهم. وهو اختيار المفيد حيث قال: إنّ جهة إعجار القرآن هو الصَّرْف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبيّﷺ بمثله في النظام عند تحدّيه لهم، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله ـ وإن كان في مقدورهم ـ دليلاً على نبوّته. **أوائل المقالات**: ٦٨.

الثاني: أنّ الله تعالى سلب عنهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها عن معارضة القرآن ويتأتّى لهم الفصاحة المماثلة لفصاحته. وهذا هو الذي اختاره السيّد المرتضى، قال: إنّ وجه دلالة القرآن على النبوّة أنّ الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكّنون من مماثلة في نظمه وفصاحته، ولولا هذا الصرف لعارضوا. وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بـ **«الموضح عن جهة إعجار القرآن»**. **الذخيرة في علم الكلام**:٣٧٨.

وقال الشيخ الطوسيّ: إنّ جهة إعجازه اختصاصه بالعلوم التي يأتي منه بها هذه الفصاحة. **الاقتصاد**: ١٥٦. وقال العلّامة الحلّيّ: إنّ جهة إعجازه هو الفصاحة والأسلوب معاً. **كشف المراد**: ٢٨١.

وقال كمال الدين ميثم البحرانيّ: الحقّ أنّ وجه الإعجاز هو مجموع الأمور الثلاثة، و هي: الفصاحة البالغة، والأسلوب، والاشتمال على العلوم الشريفة. **قواعد المرام في علم الكلام**: ١٣٢. و قد ذكروا في وجه إعجاز القرآن أموراً أخر، كخلوّه من التناقض، وعدم الاختلاف فيه، وتأثيره في النفوس، وإخباره بالمغيَّبات، واشتماله على العلوم التي لايبلغ إليها الأفراد العاديّين. ويمكن أن يكون جميع ذلك أوجُهاً لإعجاز القرآن الكريم.

أمّا الكبرى فَلِوَجهَين:

الأوّل: أنّ المعجز لمّا كان من فعل الله تعالى لغرض التصديق لو لم يدلّ على صدق مَن ظهر على يده لَاسْتَلزَم ذلك كذبه، فكان إظهاره حينئذ تصديقاً لذلك الكاذب، وتصديق الكاذب قبيح عقلاً مُحال على الحكيم تعالى.

الثاني: أنّا نعلم ضرورة أنّ شخصاً لو حضر بين يَدَي مَلِك وقال: أنا رسول هذا الملك إليكم، ودليل صدقي في دعواي رسالته أنّ الملك ينزل عن سريره أو يضع عِمامته. ثمّ إنّ الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك الشخص، فإنّ المخاطَبين عند ذلك يُضطَرُّون إلى تصديقه. كذلك النبيّ لمّا ادّعى النبوّة وأنّ الله يُظهر على يده كذا، فظهر كما قال، فإنّ الضرورة حينئذ تُلْجئنا إلى تصديقه في دعواه.

قال: هداية: إذا كان محمد نبيّاًﷺ حقّاً، فيجب أن يكون معصوماً، فكلُّ ما جاء به ممّا لايعارضه العقل يجب تصديقه. وإن نُقل عنه شيء ممّا عارضه لم يَجُزْإنكاره، بل يُتوقّف فيه إلى أن يظهرسرّه. فشريعته[١] التي هي ناسخة للشرائع باقية ببقاء الدنيا، يجب الانقياد لها، والامتثال لأحكامها.

أقول: في هذه الهداية فوائد:

الأُولى: أنّه لمّا ثبتت نبوّة سيّدنا رسول الله محمّد بن عبد الله وجبت عصمته، وكلّ من وجبت عصمته استحال الكذب عليه، فيكون هو كذلك، وإذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه في كلّ ما أخبر به عن الله سبحانه من الأحكام الشرعيّة والإخبار عن القرون الماضية وعن الأحوال الآتية يوم القيامة وغير ذلك.

الثانية: أنّ ما ورد عنهﷺ إمّا أن يكون موافقاً للعقل أو مخالفاً له: فالأوّل يجب تصديقه فيه لتعاضد النقل بالعقل، ثمّ هذا الموافق قسمان:

---

١. **الفصول النصيريّة**: وشريعته.

أحدهما: حكم العقل بوجوبه.

وثانيهما: حكم العقل بجواز طَرَفَيه: النفي والإثبات، بحيث لم يحكم بامتناعه. وعلى كلّ تقدير يجب التصديق بذلك كلّه.

والثاني: وهو المخالف للعقل، فنقول: إذا تعارض العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما وإلّا لزم الجمع بين النقيضين، ولا تركُ العمل بهما وإلّا لَارتفع النقيضان، ولا العمل بالنقل وإطْراح العقل وإلّا لزم إطْراح النقل أيضاً؛ لأنّ العقل أصل للنقل لأنّه مُنْتَهٍ إلى قول الرسول الثابت صدقُه بالعقل، فيكون أصلاً له، فلم يبقَ إلّا العكس، وهو العمل بالعقل. وأمّا النقل فلا يُطْرَح، بل للعلماء في ذلك مذهبان:

أحدهما: أن يُتوقَّف فيه إلى أن يظهر سرُّه أو يُفوَّض علمه إلى الله تعالى.

وثانيهما: أن يُؤوّل تأويلاً لاينكره العقل، كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[١]، فإنّ العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الحاسّة عليه تعالى، والغرض أنّ النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة، وذلك لاينكره العقل.

الثالثة: أنّ شريعة نبيّنا محمّدٍ صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع ما تقدّمها من الشرائع. والنسخ هو رفع حكم شرعيّ بدليل آخر شرعيّ متراخٍ عنه، على وجه لولا الثاني لَبقيَ الأوّل. وذلك جائز عقلاً؛ لأنّ الأحكام شُرِّعت لمصلحة العبيد، والمصلحة قد تتغيّر فيتغيّر الحكم التابع لها، كالمريض الذي تتغيّر معالجته بحسب تغيّر الأمراض الـمُعْتَوِرة عليه. وواقع نقلاً، فإنّ الشرائع تشتمل على أحكام كثيرة فيها ناسخ ومنسوخ. هذا وقد جاء في التوراة أحكام كثيرة دخلها النَّسخ يطول الكلام بذكرها، فبطل قول اليهود لعنهم الله بعدم جوازه. ومع ذلك كلّه لمّا ثبتت نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله

---

١. الفتح: ١٠.

بالأدلّة المذكورة ، لا شكّ أنّ ذلك يستلزم نسخ جميع ما تقدّمها، فيكون كذلك، وهو المطلوب.

الرابعة: أنّ شريعة نبيّنا محمّدﷺ باقية ببقاء الدنيا لايتطرّق النَّسخ إلى جملتها بشريعة غيرها؛ لقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[١].

وقولهﷺ «لا نبيَّ بعدي»[٢]، ولإجماع المسلمين على ذلك.

الخامسة: أنّه يجب الانقياد والامتثال لشريعتهﷺ لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَايَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٣]، وذلك عامّ بالنسبة إلى كلّ الأشخاص الإنسانيّة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[٤].

قال: أصل؛ لمّا أمكن وقوع الشرّ والفساد وارتكاب المعاصي بين الخلق، وجب في الحكمة وجود رئيسٍ قاهر، آمرٍ بالمعروف ناهٍ عن المنكر، مبيّن لِما خفي على الأُمّة من غوامض الشرع، منفّذ لأحكامه؛ ليكونوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، ويأمَنوا من وقوع الفتن، فكان وجوده لطفاً. وقد ثبت أنّ اللطف واجب عليه تعالى، وهذا اللطف يُسمّى إمامة، فتكون الإمامة واجبة.

أقول: لمّا فرغ من بحث النبوّة شرع في بحث الإمامة، ولمّا كان التصديق بشيء مسبوقاً بتصوّره وجب تعريف الإمامة أوّلاً ثمّ النظر في أحكامها، فنقول:

---

١. الأحزاب: ٤٠.

٢. **الطرائف** لابن طاووس: ٥١، **إحقاق الحقّ** ٥:١٥٧، **مسند أحمد** ٣:٣٢، وج ٦:٣٦٩، ٤٣٨، **مجمع الزوائد** ٩:١٠٩-١١٠.

٣. النساء: ٦٥.

٤. سبأ: ٢٨.

الإمامة: رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا لشخصٍ إنسـانيّ علـى وجـه التَّبَـع والخلافة. فالرئاسة جنس قريب لها، وتقييدها بالعموم فصل يخرج به رئاسة القضاة والولاة في بلد خاصّ أو حال خاصّ، قولنا: «في أُمور الدين» خرجت رئاسة مَلِـك عمّت رئاسته الدنيا خاصّة، وقولنا: «والدنيا» خرج رئاسة العلماء، وقلنـا: «لشـخص إنسانيّ» التنوين فيه للوحدة، ففيه إشارة إلى وجوب وحدة الإمام فـي كـلّ عصـر، وأنّه شخص معهود معيّن لا أيّ شخص كان، وقولنا: «على وجـه التَّبَـع والخلافـة» لتخرج النبوّة؛ فإنّها أيضاً رئاسة عامّة على الوجه المذكور، فلابدّ من فصل يُخرجها.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الناس اختلفوا في وجوب نصب الإمام، فـأنكره بعـض الخوارج[١]، وقال بوجوبها أكثر الناس. ثمّ اختلف القائلون بوجوبها في أنّه هـل هـو عقليّ أو سمعيّ؟ فقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة بالثاني، وقال أبو الحسـين البصـريّ والكعبيّ[٢] والجاحظ[٣] وأصحابُنا بالأوّل[٤]، لكنّ أصحابنا قالوا: «علـى الله»، أي يجـب

---

١. قالت النجديّة من الخوارج: إنّ الأُمّة غير محتاجة إلى الإمام ولا غيره، وإنّما عليهم أن يتناصَفوا فيما بينهم. وهم أصحاب نجدة بن عامر الحَنَفيّ. **فرق الشيعة** للنوبختيّ: ١٠، **مقالات الإسلاميّين** ١: ١٦٢، **الملل والنحل** ١: ١١٢.

٢. عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيّ، من بني كعب، البلخيّ الخراسانيّ، أبو القاسم، أحد أئمّة المعتزلة. وكان رأس طائفة منهم تُسمّى الكعبيّة. له كتب، منها: **التفسير، تاريخ بغداد** ٩: ٣٨٤، **الأعلام** ٤: ٦٥.

٣. عمرو بن بحر بن محبوب الكِنانيّ، أبو عثمان الشهير بـ «الجاحظ». أديب معروف، ورئيس الفرقة الجاحظيّة من المعتزلة. له كتب كثيرة. **تاريخ بغداد** ١٢: ٢١٢، **الأعلام** ٥: ٧٤.

٤. قالت الأشاعرة بوجوب نصب الإمام، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل. قال التفتازانيّ: نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوّة واجب علينا سمعاً عند أهل السنّة وعامّة المعتزلة، وعقلاً عند الجاحظ والكعبيّ وأبي الحسن البصريّ. **الأربعين** للرازيّ: ٤٢٧، **شرح المقاصد**: ٢٧٣، **شرح تجريد العقائد**: ٣٦٥.

في حكمته تعالى نصب رئيس لنا، وأُولئك قالوا: «على الخَلق»، أي يجب على الخلق نصب رئيس لدفع الضرر عنهم[١].

والدليل على مذهب أصحابنا أنّ نصب الإمام لطف للمكلّفين، واللطف واجب على الله تعالى، فنصب الإمام واجب عليه، أمّا الكبرى فقد سبقت، وأمّا الصغرى فلوجهَين:

الأوّل: أنّه لمّا استولى سلطان الشهوة والغضب على المكلّفين، ومحبّة كلّ منهم لحصول مراده وكراهته لفَواته وميل الطباع إلى الظُّلم ونفورها عن الانظلام، أمكن وقوع الشرّ والفساد بينهم، فيستولي بعضُهم على بعض ويقع الهَرْج والمَرْج المؤدّيان إلى هلاكهم. وقد علم كلّ عاقل نُزِع الهوى عن قلبه علماً تجربيّاً أنّه متى كان رئيسٌ قاهر آمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر آخذٌ على أيدي الجُناة حاسمٌ لجرأة الطغاة، ارتفع ذلك الشرّ والفساد، وكانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وذلك هو المراد باللطف كما مرّ، فيجب وجوده في الحكمة، وهو المطلوب.

الثاني: أنّه قد تقدّم وجوب وجود شريعة قائمة بالعدل بين الخلق في سائر ما يحتاجون إليه، وظاهر بيّن أنّ الكتاب العزيز غير مشتمل على كلّ حكم جزئيّ يُحتاج إليه وكذلك متواتر السنّة، فوجب وجود شخص حافظ لجزئيّات الأحكام، مبيّن لغوامض الشرع، قائم مقام صاحب تلك الشريعة، المتكفّل ببيانها، وذلك هو الإمام، فيكون وجوده لطفاً، وهو المطلوب. وهنا إيرادات كثيرة وجواباتها ذكرناها

---

١. بعض المعتزلة ـ وإن وافقونا في وجوب نصب الإمام عقلاًـ ولكن خالفونا في أنّه هل يجب على الله أو على العقلاء؟ فقالت المعتزلة بالثاني، وقالت الإماميّة بالأوّل، واستدلّوا عليه بأنّ الإمام لطف، واللطف واجب عليه تعالى عقلاً، فيجب عليه نصب الإمام. **الذخيرة في علم الكلام**: ٤١٠، **تلخيص الشافي** ١: ٩٥، **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٣٥، **كشف المراد**: ٢٨٤.

في كتاب «**اللوامع**»[1]، من أرادها فيقف عليها.

قال: ولمّا كان علّة الحاجة إلى الإمام عدمَ عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً، وإلّا لم يحصل غرض الحكيم.

أقول: اختلف الناس في وجوب عصمة الإمام، فنفاه الكلّ[2] إلّا أصحابنا الإماميّة[3]. واستدلّ المصنّف على الوجوب بأنّ العلّة الموجبة لنصب الإمام هي جواز الخطأ على المكلّفين، لأنّه لو فُرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلاً، فإذا فُرض أنّ الإمام جائزَ الخطأ وجب وجود رئيس له، والكلام في الثاني كالكلام في الأوّل، فيلزم وجود أئمّة غير متناهية، وهو باطل لازم من جواز الخطأ على الإمام، فلا يكون جائز الخطأ، وذلك هو المراد بالعصمة، فتكون العصمة واجبة، وهو المطلوب.

قال: أصل: لمّا كانت عصمة الإمام غير مؤدّية إلى إلجاء الخلق إلى الصلاح، أمكن وقوع الفتنة والفساد بسبب كثرة الأئمّة، فيكون الإمام واحداً في سائر الأقطار، ويستعين بنوّابه فيها.

---

١. **اللوامع الإلهيّة:** ٢٦٢.

٢. جميع العامّة قائلون بعدم اشتراط العصمة في الإمام. قال التفتازانيُّ في **شرح المقاصد**: من معظم الخلافيّات مع الشيعة اشتراطهم أن يكون الإمام معصوماً، واحتجّ أصحابنا على عدم وجوب العصمة بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان مع الإجماع على أنّهم لم يجب عصمتهم. وقال الرازيّ في **الأربعين**: قال أصحابنا والمعتزلة والزيديّة والخوارج: لايجب أن يكون الإمام معصوماً، وقالت الاثنا عشريّة: يجب. **شرح المقاصد:** ٢٧٩، **الأربعين** للرازيّ:٤٣٣.

٣. يشترط أصحابنا الإماميّة العصمة في الإمام، واستدلّوا عليه بأنّ العلّة المقتضية لوجوب نصب الإمام جواز الخطأ على المكلّف، فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى إمام آخر ليكون لطفاً له وللأُمة. **الذخيرة في علم الكلام** : ٤٢٩، **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٣٩، **نهج المسترشدين**:٦٣، **كشف الفوائد**:٨٢.

أقول: الأكثر على أنّه لايجوز تعدّد الأئمّة في زمان واحد خلافاً للزيديّة؛ فإنّهم جوّزوا قيام إمامين في عصر واحد في بقعتين متباعدتين إذا استجمعا لشرائط الإمامة[١].

والحقّ خلافه؛ لأنّ وجود الإمام نفسه غير ملجئ للخلق إلى دفع الفساد؛ لِما بَيّنّا في تعريف اللطف أنّه لايبلغ الإلجاء، وحيئنذ جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده. فلو تعدّد لزم نقض الغرض من نصبه. إذ لو اجتمع في زمان واحد إمامان، فرغب بعض الناس إلى أحدهما وبعضهم إلى الآخر، والفرض أنّ كلّاً منهما يجوز له عقد الإمامة لنفسه فيقتل مخالفيه ويقع الفساد.

وأيضاً لو جاز قيام إمامَين في زمان واحد لزم المحال؛ لأنّهما متساويان فلا أولويّة لاتّباع أحدهما دون الآخر، فإمّا أن يُتَّبعا معاً، وهو محال لجواز اختلافهما، أو يُتّبَع أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجّح، أو لا يُتَّبَعا وهو باطل لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتّباعه.

إن قيل: إذا كان الإمام واحداً فكيف يكون حاله مع المكلّفين بَعيدي الدار عنه؟

قلنا: يستعين بنوّابه على إنفاذ أوامره ونواهيه.

قال: هداية: لمّا كانت العصمة أمراً خفيّاً لايطّلع عليه إلّا علّام الغيوب، لم يكن للخلق طريق إلى معرفة المعصوم، فيجب أن يكون منصوصاً عليه مِن قِبل الله تعالى، أو من قِبل نبيّ، أو مِن قبل[٢] إمام قبله.

---

١. الزيديّة جوّزوا خروج إمامَين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كلّ واحد منهما واجب الطاعة. **الملل والنحل** ١٣٨:١.

٢. من **الفصول النصيرية**.

أقول: اختلف الناس في الطريق إلى تعيين الإمام بعد اتّفاقهم على أنّ النصّ من الله أو من النبيّ أو من إمام قبله طريقٌ إلى ذلك.

فقال أهل السنّة: يحصل أيضاً بالبيعة والاختيار[1].

وقال الزيديّة بالقيام والدعوة، فعندهم الشرائط خمسة: العلم بأحكام الشرع، والزهد، والشجاعة، والقيام، والدعوة، ويكون من ولد الحسنَين عليهما السلام أو أحدهما[2].

وقال أصحابنا: لايحصل إلّا بالنصّ لا غير[3]؛ وذلك لأنّ العصمة شرط في الإمام ـ كما تقدّم ـ وهي أمر خفيّ لايطّلع عليه إلّا علّام الغيوب. وإنّما قلنا ذلك لأنّ صلاح الظاهر غير كافٍ في العصمة بل لابدّ مع ذلك من صلاح الباطن؛ لأنّ الأعمال في عُرضة الرياء والسُّمْعة والنِّفاق، فلولا النصّ على العصمة لم يكن لنا طريق إلى معرفتها.

ثمّ النصّ قد يكون من الله تعالى، وهو قسمان:

أحدهما قوليّ: وهو اللفظ الدالّ على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجليّ، أو لا بذاته بل مع ضمّ مقدّمة أُخرى أو مقدّمات، وهو الخفيّ.

وثانيهما فِعْليّ: وهو خَلْق المعجز على يده عقيب دعواه.

---

١. تثبت الإمامة عند أكثر الفرق باختيار أهل الحلّ والعقد وبيعتهم، من غير أن يُشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود، بل بعقد واحد منهم. **الأحكام السلطانيّة** ١:٢٣، **غاية المرام في علم الكلام** للآمديّ:٣٧٦، **الأربعين** للرازيّ: ٤٣٨، **شرح المقاصد**:٢٨١.

٢. قال الزيديّة بالنصّ من النبيّ في الإمامة على الإمام عليّ عليه السلام والإمامة بعد الحسن والحسين في أولادهما بالشورى، فمَن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام. **الملل والنحل** ١:١٣٨، **شرح المواقف**: ٦٢٨.

٣. **أوائل المقالات**:٧٤، **الذخيرة في علم الكلام**:٤٣٧، **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ:٣٥، **كشف المراد**: ٢٨٨.

وقد يكون من الرسولﷺ أو من إمامٍ قبله. وهو قوليّ ينقسم إلى قسمَيه المذكورَين، وفعليّ كأفعال تُشْعر إشعاراً ظاهراً بالدلالة على المعنى.

قال: مقدّمة: لمّا ثبت أنّ العصر لم يَخْلُ من إمام معصوم، فكلّ أمر اتّفقت عليه الأمّة في عصر ممّا لا يخالف العقل كان حقّاً، فإجماع الأُمّة حقّ.

أقول: إنّما ذكر المصنّف هذه المسألة هنا لأنّها إحدى مقدّمات الدليل الآتي. وإجماع الأُمّة عبارة عن اتّفاق العلماء من أُمّة محمّدﷺ على أمر من الأمور[1]. ولم يخالف في كونه حجّةً أحدٌ إلّا النَّظّام[2].

واستدلّ الجمهور على [حجّيّته][3] بقولهعليه السلام:«لا تجتمعُ أُمّتي على خطأ»[4]. وأمّا أصحابنا، فلمّا كان الإمام واجب الوجود في كلّ عصر وهو واجب العصمة وسيّد العلماء، فإذا فُرِض اتّفاق العلماء كلّهم في أيّ عصرٍ كان، فإنّ قوله داخل في قولهم، فيكون ذلك الإجماع حقّاً؛ لاستحالة الخطأ على الإمام، فدليل حجّيّة

---

١. الإجماع هو الاتّفاق في عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله. وفي اصطلاح الأُصوليّين، اتّفاق خاصّ، وهو اتّفاق العلماء من أُمة محمّد. وعرّفه ابن حَزْم بأنّه ما تُيقِّن أن جميع أصحاب رسول اللهﷺ عرّفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد.

واتّفق أكثر المسلمين على أنّ الإجماع حجّة شرعيّة يجب العمل به على كلّ مسلم، خلافاً للنظّام من المعتزلة. **رسائل الشريف المرتضى** (المجموعة الثانية):٢٦٢، **المحلّى** لابن حزم١:٥٤، **الإحكام في أُصول الأحكام**: ١٧٠، **مفتاح الباب في شرح الباب الحادي عشر**: ٧١، **كشّاف اصطلاحات الفنون**: ١:٢٣٩.

٢. هو إبراهيم بن سيّار بن هاني البصريّ، أبو إسحاق النظّام، من أئمّة المعتزلة. انفرد بآراء خاصّة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت «النظّاميّة». **لسان الميزان** ١:٦٧، **الأعلام** ١:٤٣.

٣. في النسخ: حُجّته، والصواب ما أثبتناه.

٤. الحديث ذكره ابن ماجة بلفظ: «لا تجتمع أُمّتي على ضلالة». والحاكم بلفظ: «لايجمع الله هذه الأُمّة على ضلالة»، و«لايجمع الله أُمّتي على ضلالة». **سنن ابن ماجة** ٢:١٣٠٣/ الحديث ٣٩٥٠، **المستدرك** للحاكم ١:١١٥.

الإجماع هو قولهعليه السلام[1].

و اعلم أنّ الأمر المُجمَع عليه يجب أن لا يكون مخالفاً للعقل؛ فإنّه لو خالفه لوجب المصير إلى الدليل العقليّ.

قال: أصل لمّا ثبت وجوب عصمة الإمام، ولم تثبت العصمة في غير الأئمّة الاثنَي عشر باتّفاق الخصم، فتثبت إمامة الاثني عشر لعصمتهم، فتجب متابعتهم على كلّ أحد.

أقول: لمّا فرغ من شرط الإمامة شرع في تعيين الأئمّةعليهم السلام وهم الاثنا عشر: عليّ، والحسن والحسين، وعليّ ابنُه، ومحمّد بن عليّ، وجعفر بن محمّد، وموسى ابن جعفر، وعليّ بن موسى، ومحمّد بن عليّ، وعليّ بن محمّد، والحسن، بن عليّ، والخلف الحجّة محمّد بن الحسن، صلوات الله عليهم أجمعين.

وتقرير الدليل أنّا نقول: كلّما وجب كون الإمام معصوماً كان هؤلاء هم الأئمّة، لكنّ المقدّم حقّ فالتالي مِثلُه. أمّا حقّيّة المقدَّم فقد تقدّمت الدلالة عليها، وأمّا بيان الشرطيّة فلأنّه لولاه لزم خرق الإجماع، وهو باطل لما تقدّم، وذلك لأنّ القائل قائلان: إمّا مُشترِط للعصمة فالأئمّة هؤلاء، أو غير مشترط فالأئمّة غيرهم. فالقول بوجوب

---

١. لا خلاف بين العامّة و الخاصّة في أصل حجّيّة الإجماع، إنّما الخلاف في مناط حجّيّته. فالإماميّة قائلون بأنّ مناط حجّيّته انضمام قول المعصوم إليه. قال الشيخ الطوسيّ في «**العدّة**» و المحقّق في «**المعتبر**» الإجماع عندنا هو حجّة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجّة. **عدّة الأصول**: ٣٧، **المعتبر** ١ : ٣١.

و أمّا عند العامّة فملاك حجّيّته مجرّد الإجماع، واستدلّوا على ذلك بقوله عليه السلام : «لا تجتمع أُمّتي على خطأ» . و قال ابن ماجة : في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء ، و هو ضعيف وقد جاء بطرق، في كلّها نظر. **سنن ابن ماجة** ٢ : ١٣٠٣.

و قال السيّد المرتضى : أما الأخبار المدّعاة فنحو ما يرويه عنه صلى الله عليه وآله من قوله : «لا تجتمع أمّتي على خطأ». هذا خبر ينقله الآحاد ، و ليس بموجب للعلم ، و لا قامت به الحجّة. **الذخيرة فى علم الكلام**: ٤٢٧ ، **تلخيص الشافي** ١ : ١٧٠.

العصمة ـ والأئمّة غيرهم ـ لم يقل به أحد، فيكون خارقاً للإجماع فيكون، باطلاً، وهو المطلوب.

واعلمْ أنّ المصنّف ﷺ اقتصر من الأدلّة على هذا الدليل، وهنا أدلّة أُخر، فنشير إلى بعضها:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[١]، فالمراد إمّا من عُلِمَت عصمتهم أو لا، والثاني باطل وإلّا لزم الأمر بطاعة جائز الخطأ أمراً مطلقاً، وهو قبيح لايصدر من الحكيم. فالأوّل هو المراد وكلّ من قال بذلك قال: إنّهم هم المَعْنِيّون[٢]. ويؤيّده حديث جابر الأنصاريّ[٣] عن النبيّ ﷺ لمّا سأله عن أُولي الأمر، فقال ﷺ: «هم خلفائي ـ يا جابر ـ، أوّلُهم أخي عليّ، ثمّ الحسن ثمّ الحسين» وعَدَّ تسعةً من وُلد الحسين[٤].

الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾[٥]، وتقريره كما تقدّم.

الثالث: أنّ كلّ واحد منهم ادّعى الإمامة وظهر المعجز على يده، وكلّ من كان

---

١. النساء: ٥٩.

٢. واستدلّ بها العلّامة على العصمة وإمامة الأئمّة: *كتاب* **الألفين**: ٣٠٧، **نهج الحقّ وكشف الصدق**:٢٠٣.

٣. جابر بن عبد الله بن عمرو بن حزام أو حرام، الأنصاريّ الخزرجيّ. شهد بدراً وثماني عشرة غزوة مع النبيّ ﷺ . وهو من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام ،ومن الأصفياء من أصحابه. عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الرسول ﷺ تارة، وأُخرى من أصحاب عليّ عليه السلام، وثالثة من أصحاب الحسن عليه السلام، ورابعة من أصحاب الحسين عليه السلام، وخامسة من أصحاب السجّاد عليه السلام، وسادسة من أصحاب الباقر عليه السلام، وعدّه ابن حَجَر من المُكثِرين عن النبيّ ﷺ، وقال: غزا مع رسول الله تسع عشرة غزوة. مات سنة ٧٨هـ **رجال الطوسي** :١٢، ٣٧، ٦٦، ٧٢، ٨٥ ، ١١١، **الجمع بين رجال الصحيحين** ١:٧٢، **الإصابة** ١:٢١٣، **تهذيب التهذيب** ٢:٤٢.

٤. **كفاية الأثر**:٥٣، **البرهان في تفسير القرآن** للبحرانيّ ١:٣٨١.

٥. التوبة: ١١٩.

كذلك فهو إمام. والكبرى سَبَق تقريرها في النبوّة، وأمّا الصغرى فقد تواترت الإماميّة بنقل جزء منها.

الرابع: نقلت الإماميّة تواتراً النصَّ الجليَّ على عليٍّ عليه السلام من النبيِّ صلى الله عليه وآله، كقوله: «هذا خليفتي عليكم»[١]، وقوله: «أنت وليُّ كلِّ مؤمنٍ[٢] بعدي»[٣]، وقوله: «سَلِّمُوا على عليٍّ بإمرة المؤمنين»[٤]. ونصَّ الإمام عليٌّ عليه السلام على الحسن والحسين عليهما السلام، ونصَّ كلُّ واحد من الباقين على مَن بعدَه[٥]، فيكونون أئمّة، وهو المطلوب.

الخامس: نقل الجمهور، عن جابر بن سَمُرة[٦]، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلُّهم من قريش»[٧]. ونقل مسروق[٨] عن ابن مسعود[٩] أنّه قال لمّا سأله سائل: هل عَهِد إليكم نبيُّكم كم يكون مِن بعده خليفة؟ قال: نعم، إثنا

---

١. **كنزالعمّال** ١٣: ١٤/ ح ٣٦٣٧١.

٢. «ح» «م» بزيادة: ومؤمنة.

٣. **كنزالعمّال** ١١: ٦٠٨/ ح ٣٢٩٤١.

٤. **الكافي** ١: ٢٩٢، **الإرشاد** ١: ٤٠. قال: هو مشهورٌ معروف بين العلماء بأسانيد يطول شرحها.

٥. **الكافي** ١: ٢٩٧ـ ٣٢٨، **الإرشاد**: ٢.

٦. جابر من سَمُرة بن جُنادة بن جُنْدَب... بن عامر بن صَعْصَعة السوائيّ. صحب النبيّ، قال: جالست النبيّ صلى الله عليه وآله أكثر من ألفي مرّة. عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله بعنوان جابر بن نمرة السوابيّ. **رجال الطوسيّ**: ١٣، **الجمع بين رجال الصحيحين** ١: ٧٢، **الإصابة** ١: ٢١٢، **تهذيب التهذيب** ٢: ٣٩.

٧. **كفاية الأثر**: ٤٩، **كمال الدين**: ٢٧٢، **الطرائف** لابن طاووس: ١٧٠، **كشف الغمّة** ١: ٥٧، **مسند أحمد** ٥: ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، **صحيح مسلم** ٣: ١٤٥٢/ ح ١٨٢١، **سنن الترمذيّ** ٤: ٥٠١/ ح٢٢٢٣، **المستدرك على الصحيحين** ٣: ٦١٧، ٦١٨، بتفاوت في اللفظ في بعض المصادر.

٨. مسروق بن الأجدع بن مالك بن أُمية، الهمدانيّ الكوفيّ. روى عن عليّ عليه السلام، وأبي بكر وعمر وعثمان ومعاذ بن جبل وابن مسعود وأُبيّ بن كعب، وروى عنه ابن أخيه وأبو وائل والشعبيّ. مات سنة ٦٢هـ **تهذيب التهذيب** ١٠: ١٠٩.

٩. عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب... أبو عبد الرحمان الهُذَليّ. أسلم بمكّة قديماً، وهاجر الهجرتَين، وشهد بدراً والمشاهد كلّها. وكان صاحب نعلِ رسول الله صلى الله عليه وآله. روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن سعد بن مُعاذ، وروى عنه ابناه عبد الرحمان وأبو عبيدة، وأبو سعيد الخدريّ ومسروق وجمع كثير. مات بالمدينة سنة ٣٢، أو٣٣هـ وقيل، مات بالكوفة. **تهذيب التهذيب** ٦: ٢٧.

عشر، عددَ نقباء بني إسرائيل[١]. وكلّ من قال بهذا العدد قال: إنّهم الأئمّة.

السادس: روى سلمان الفارسيّ[٢]، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال للحسين عليه السلام: «هذا ولدي إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمّة تسعة، تاسعهم قائمهم»[٣].

السابع: ورد في التوراة أنّ الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام: «قد أجَبْتُ دعاءك في إسماعيل وعظّمتُه جداً جداً، وسَيَلِد اثني عشر عظيماً»[٤].

الثامن: قوله تعالى: ﴿**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ**﴾[٥].

وجه الدلالة أنّهم أقرب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله مِن كلّ مَن ادّعى الإمامة، وكلّ من كان كذلك كانوا أئمّة، وهو المطلوب، أمّا الصغرى فظاهرة.

إن قلت: العبّاس[٦] وأولاده أقرب.

قلنا: ممنوع؛ إذ هو عمّ من الأب لا غير، وعليّ عليه السلام ابن عمّ من الأبوين. سلّمنا، لكنّه خرج بالدليل المُشترِط للعصمة والأفضليّة، والحَسَنان ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله،

---

١. **مجمع الزوائد** ٥:١٩.

٢. سلمان الفارسيّ، أبو عبد الله، مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، ويُعرَف بسلمان الخير. كان أصله من فارس من رام هرمز من قرية يقال لها: «جيء». وكان أوّل الأركان الأربعة، وهو المفتخر بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «سلمان منّا أهلَ البيت». ومن الذين قال النبيّ صلى الله عليه وآله في حقّهم: «إنّ الله أمرني بحبّ أربعة...»، منهم سلمان. وهو في الدرجة العاشرة من الإيمان. عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ عليه السلام. **رجال الطوسي** ٢٠:٤٣، **الاستيعاب بهامش الإصابة** ٢:٥٦.

٣. **كفاية الأثر**:٤٥، **كمال الدين**: ٢٦٢.

٤. **التوراة** (العهد القديم): ٢٦، سِفر التكوين ـ الفصل ١٧، الآية ٢١، و**التوراة** (العهد العتيق): ٢١، سفر الخروج ـ الباب ١٧، الآية ٢١.

٥. الأحزاب:٦.

٦. العبّاس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مَناف القرشيّ الهاشميّ، عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله. يُكنّى أبا الفضل، كان أسنّ من رسول الله صلى الله عليه وآله بسنتَين، وقيل بثلاث سنين. وكان رئيساً في الجاهليّة، وممّن خرج مع المشركين يوم بدر وأُسر يومئذ فيمن أُسر، وأسلم قبل فتح مكّة. كان له في الجاهليّة السِّقاية والعمارة. روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وروى عنه أولاده و عامر بن سعد والأحنف بن قيس. مات بالمدينة سنة ٣٢هـ. **أسد الغابة** ٣:١٩، **الإصابة** ٢:٢٧١.

ويحرم نكاح بناتهم عليه فيكونون أقرب. وأمّا الكبرى فللآية؛ لأنّ أولويّة أُولي الأرحام إمّا في كلّ ما للرجل أن يتصرّف فيه أو بعضه، فإن كان الأوّل لزم انتقال ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله إليهم قضيّة للعموم، وإن كان الثاني فالبعض إمّا الولاية أو غيرها؟ والثاني باطل بعدم القرينة فيكون هو الولاية؛ لدلالة قرينة قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1]، و ولاية النبي صلى الله عليه وآله هي الولاية المقصودة من الاستدلال.

التاسع: تواتَرَ النقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّي تاركٌ فيكمُ الثقلَين: كتابَ الله، وعترتي أهلَ بيتي، لن يفترقا حتّى يَرِدا عَلَيّ الحوض، ما إن تَمسّكْتُم بهما لن تَضِلّوا»[2].

إن قلت: هذان الوجهان يعمّان كلّ أهل البيت، فيصحّ قول الزيديّة.

قلنا: ممنوع؛ فإنّ اشتراط العصمة يُخرج مَن عداهم، خصوصاً وقد جعل التمسّك بهما مانعاً من الضلال، وذلك لايتمّ إلّا فيمن تحقّقت عصمته. وكلّ مَن قال بذلك قال: إنّ المراد الاثنا عشر عليهم السلام.

قال: فائدة: سبب حرمان الخلق عن إمام الزمان ليس من الله تعالى؛ لأنّه لايخالف مقتضى حكمته، ولا من الإمام لعصمته، فيكون من رعيّته. وما لم يزل سبب الغَيبة لم يظهر.

---

١. الأحزاب:٦.

٢. حديث الثقلين متواتر عند المسلمين، وقد كتب العلماء في سند الحديث كتباً، منها : **عبقات الأنوار** للسيّد حامد حسين، فإنّه خصّ المجلّد الأوّل منه بأسانيد الحديث. يراجع: **خلاصة العبقات** ج١. ويُنظر: الحديث في مصادر أُخرى من الشيعة والسنّة، منها: **بصائر الدرجات**: ٤١٢، **الغَيبة** للنعمانيّ: ١٧، **أمالي الصدوق**:٤١٥، **الشافي في الإمامة** ٣: ١٢٠، **كنز الفوائد**: ٣٧٠، **الطرائف** لابن طاووس: ١١٣، **كشف اليقين**: ٣٣٥، **مسند أحمد** ٥: ١٨١، **صحيح مسلم** ٢: ٢٣٧، **سنن الترمذيّ** ٢: ٢١٩-٢٢٠ **المستدرك على الصحيحين** ٣: ١٠٩، **مناقب عليّ بن أبي طالب** لابن المغازليّ: ٢٣٤، ٢٣٦، **النقض** لعبد الجليل الرازيّ: ١٥٥، ٣٣٦، **كنز العمّال** ١٥: ١٢٢.

والحجّة بعد إزاحة العلّة وكشف الحقيقة لله تعالى على الخلق. والاستبعاد في طول عمره مع[١] ثبوت إمكانه، ووقوعه في غيره، جهل محض.

أقول: لمّا اعتقد أصحابنا وجوب الإمامة في كلّ زمان، وتواتَر نقلهم بحصر الإمامة في الاثني عشرعليهم السلام: وأنّ الثاني عشرعليه السلام قد وُلد، وأنّه قد شاهده جماعة منهم يفيد قولهم العلم بنصّ أبيه على عينهعليه السلام، وأنّهم نقلوا عنه مسائل وفتاوى[٢]، وكان له نوّاب يصدر الأمر منهم، عنهعليه السلام[٣].

ثم إنّه بعد ذلك غاب واستتر وانقطعت تلك السفارة والمشاهدة لهعليه السلام،

---

١. **الفصول النصيريّة**: بعد.

٢. **الكافي** ١:٣٢٩، باب في تسمية من رآهعليه السلام، **كمال الدين**: ٤٣٤ ـ باب ذكر من شاهد القائمعليه السلام ورآه وكلّمه، **الإرشاد** ٢:٣٣٠ـ باب ذكر من رأى الإمام الثاني عشرعليه السلام، **الاحتجاج** ٢:٤٦١.

٣. كان لصاحب الأمرعليه السلام غيبتان: صغرى وكبرى، والصغرى دامت مدّتها نحواً من أربع وسبعين سنة، وفي هذه المدّة له نوّاب أربعة وهم:

١ـ أبو عمرو عثمان بن سعيد العَمْريّ. وكان باباً لأبيه وجدّهعليهما السلام من قبل، وثقة لهما، ثمّ تولّى من قِبَلهعليه السلام.

٢ـ أبو جعفر محمّد بن عثمان، تُوفّي في آخر جُمادى الآخرة سنة ٣٠٤، أو ٣٠٥هـ.

٣ـ أبو القاسم الحسين بن روح من بني نوبخت، مات في شعبان سنة ٣٢٦ هـ.

٤ـ أبو الحسن عليّ بن محمّد السَّمريّ، توفّي في النصف من شعبان سنة ٣٢٨هـ ،وفي آخر سفارته صدر توقيع من الناحية المقدّسةعليه السلام إليه:

«بسم الله الرحمن الرحيم. يا عليّ بن محمّد، أعظم الله أجر إخوانك فيك، فإنّك ميّت ما بينَك وبين ستّة أيّام، فاجمع أمرك ولا تُوصِ إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك؛ فقد وقعت الغيبة التامّة، فلا ظهور إلّا بعد إذن الله تعالى، وذلك بعد طول الأمد، وقسوة القلب، وامتلاء الأرض جوراً. ألا فمن يدّعي المشاهدة قبل خروج السفيانيّ والصيحة فهو كذّاب مفترٍ، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم». **كشف الغمّة** ٢:٥٣٠.

فتوجّهت همم الخصوم إلى الطعن أوّلاً في تلك القاعدة الموجبة لوجود الإمام في كلّ وقت بأنّه غير ظاهر بالاتّفاق ولا ناهٍ ولا آمرٍ، وثانياً بعد تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علّة الغيبة إذ العبث والقبح عندكم منفيّان عن الحكيم تعالى، وثالثاً بمنع إمكان بقاء شخص هذه المدّة الطويلة وله هذا العمر الخارج عن العادة.

فأجاب أصحابنا، أمّا عن الأوّل: فبمنع انخرام تلك القاعدة، وإنّما يتمّ ذلك لو لم نَقُلْ بوجوده وولادته ومشاهدته.

قولكم: بأنّه غير ظاهر ولا ناهٍ ولا آمر.

قلنا: ذلك غير قادح؛ فإنّ نفس وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر، فاللطفيّة حاصلة حال ظهوره وغيبته، وهما بالنسبة إلى معتقِديه سيّان، كحال النبي صلى الله عليه وآله في استتاره في الغار، وحال غيبة جماعة من الأنبياء عن أُممهم[1].

وأمّا عن الثاني: فأجاب المصنّف وجماعة بأنّه ليس من الله تعالى؛ لحكمته، ولا من الإمام؛ لعصمته. بل من الرعيّة، لسوء اختيارهم، وعدم قبولهم وإذعانهم. وإذا كان كذلك تكون الغيبة حاصلة ما دامت العلّة حاصلة، وإنّما تكون الحجّة بعد إزالة السبب المانع من الظهور.

وأجاب غيرهم بأنّ السبب غير معلوم لنا، إذ لايجب علينا معرفة علّة خلق كلّ شيء، فنعرف علّة خلق الحيّات والعقارب وغيرها تفصيلاً، بل يكفي الإجمال بأن الحكيم لايفعل إلّا لغرض صحيح، وحينئذ جاز أن يكون ذلك لمصلحة استأثر الله بعلمها. وفي قول المصنف: «وكشف الحقيقة لله» إيماء إلى هذا الجواب، فيما

---

١. لتوضيح حكمة الغَيبة وبيان حال غيبة الأنبياء ينظر: **كمال الدين**: ٤٥/ح١٢٧.

أظنّه [1].

وأمّا عن الثالث: فبأنّه ممكن، والله قادر مختار، فدفعه جهل محض ومُكابرة، لصريح العقل وخروج عن الملّة. هذا مع أنّه قد وُجد أضعاف عمره عليه السلام، أمّا في حقّ الأشقياء فكالسامريّ والدجّال، وأمّا في حقّ السعداء فكنوح والخِضْر عليهما السلام.

قال: تبصرة: لمّا كان الأنبياء والأئمّة عليهم السلام: تحتاج إليهم الأُمة للتعليم والتأديب، وجب أن يكونوا أعلم وأشجع. ولمّا كانوا معصومين وجب أن يكونوا أقرب إلى الله تعالى. ولمّا كان الإمام من رعيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وجب أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله نسبته في الفضل إلى الإمام كنسبة الإمام إلى الرعيّة.

أقول: في هذه التبصرة مسائل:

الأُولى: أنّه يجب كون الأنبياء والأئمّة أفضلَ من كلّ واحدٍ واحدٍ من **الأُمّة**، والمراد بالأفضليّة: أن يكون أجمع لخصائص الكمال كمّاً وكيفاً. وإنّما قلنا بوجوب ذلك؛ لأنّ العلّة في وجوب رئاستهم نقص الرعيّة واحتياجهم إلى التعليم والتأديب، فلو لم يكن المحتاج إليهم أفضل لَما تحقّق معنى حيثيّة الاحتياج إليهم، لكنّ الفرض خلاف ذلك، فيدخل في وجوب كونهم أفضل من رعاياهم أن يكونوا أعلم وأشجع وأكرم، إلى غير ذلك من الخصائص.

---

١. إنّ أصحابنا قد أثبتوا أنّ علّة غيبة صاحب الزمان أرواحنا فداه ليس من الله؛ لأنّ ما يجب عليه تعالى عقلاً هو خلق الإمام وتمكينه بالتصرّف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله. وليس من ناحية الإمام عليه السلام؛ لأنّ ما يجب عليه هو تحمّله للإمامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام. فتكون من المكلّفين؛ لأنّ ما يجب عليهم هو مساعدته والنصرة له و قبول أوامره، وهذا لم يفعله المكلّفون.

وقد ذكروا أنّه بعد إثبات أنّ الله حكيم والإمام معصوم فلا تخلو غيبته من حكمة، وهي إمّا لخوف على نفسه من أعدائه وخوفه على أوليائه، وأمّا لمصلحة خفيّة استأثر الله تعالى بعلمها. **تلخيص الشافي** ١:٧٨-٩٧، **تلخيص المحصّل**: ٤٣٣، **كشف المراد**: ٢٨٥، **نهج المسترشدين**: ٧٠.

الثانية: أنّه يجب كونهم أقرب إلى الله تعالى، بمعنى أنّهم أكثر ثواباً أو بمعنى أنّهم أكثر حُظْوة عنده بإرادة الخير لهم، أو بمعنى أنّهم أكثر استحقاقاً لمراتب التعظيم والتبجيل.

ولاشكّ أنّ هذه المعاني كلّها لازمة ومعلولة للقيام بكمال الطاعات واجتناب المقبّحات الذي هو معنى التقوى؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لمّا وجب عصمة الأنبياء والأئمّة وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كلّ المقبّحات، فلا جَرَم كانوا أقرب بالمعاني المذكورة.

الثالثة: أنّه تقدّم وجوب كون الإمام أفضل من رعيّته؛ لِما قلناه من الاحتياج إليه، ولأنّه لولاه لكان إمّا مساوياً، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، أو مفضولاً وهو قبيح عقلاً وشرعاً، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَايَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[2].

إذا عرفت هذا فالإمام لمّا كان من رعيّة النبيّ صلى الله عليه وآله ـ لأنّه محتاج إليه في التكميل ـ وجب كون النبيّ أفضل منه؛ لِما قلناه. هذا تقرير كلام المصنّف رحمه الله، وليس فيه هضم لمنصب الإمامة كما تراه، لا كما ظنّه بعضهم حتّى قال: إنّ عليّاً عليه السلام نفس النبيّ صلى الله عليه وآله لقوله: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ في آية المباهلة[3]، وإذا كان نفسه لايكون إليه كنسبة الرعيّة في النقص.

قلنا: كونه نفسَه أو كنفسه لايمنع من احتياجه إليه في تحصيل الكمالات العلميّة والعمليّة الذي هو مرادنا؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أفضل منه بذلك الاعتبار. ومَن تَصفّح كلام

---

١. الحجرات : ١٣.

٢. يونس: ٣٥.

٣. آل عمران: ٦١.

عليّ عليه السلام ظهر له حقيقة ما ذكرناه، كقوله: وقد قيل له: لقد أُوتيتَ علم الغيب؟ فقال: «ليس ذلك بعلم غيب، إنّما هو علم علّمه اللهُ نبيَّه، ثمّ علّمَنِيه»[١]، وكقوله عليه السلام في وصف حاله مع النبيّ صلّى الله عليه وآله: «يَرْفَعُ لي في كلّ يومٍ من أخلاقِه عَلَماً»[٢]، إلى غير ذلك. والحُكْم الفاصل بينهما ما حكاه الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال له: «إنّك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلّا أنّك لست بنبيّ ولكنّك لَوزير»[٣].

واعلم أنّ كلام المصنّف الذي قرّرناه إنّما يتوجّه في إمام نُسب إلى نبيّ شريعته، وأمّا بالنسبة إلى غير شريعته فلا، فإنّ أئمّتنا عليهم السلام، لا نقول: إنّ نسبتهم إلى أيّ نبيٍّ كان نسبة رعيّته إليه حتّى يكون عليّ بن أبي طالب عليه السلام نسبته إلى آحاد أنبياء، بني إسرائيل كذلك، كلّا وحاشا. بل عند جماعة من أصحابنا أنّ أئمّتنا عليهم السلام أفضل من جميع الأنبياء عدا محمّد ،وعند بعضهم إلّا أُولي العزم منهم، وتوقّف شيخنا المفيد في ذلك[٤]. والحقّ عندي أنّ عليّاً عليه السلام أفضل من كلّ أحد، إلّا رسولَ الله صلّى الله عليه وآله. وأمّا باقي الأئمّة أفضل ممّن عدا أُولي العزم، وأمّا أُولو العزم فعندي في ذلك توقّف، والله أعلم.

---

١. **نهج البلاغة**: الخطبة ١٢٨، و فيها: «فهذا عِلمُ الغَيب الذي لايعلمه أحدٌ إلّا الله، و ما سوى ذلك فعِلمٌ عَلّمه اللهُ نبيَّه فعَلّمنيه...».

٢. **نهج البلاغة**: الخطبة ١٩٢.

٣. **نهج البلاغة**: الخطبة ١٩٢.

٤. قال الشيخ المفيد: قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمّة من آل محمّد[صلّى الله عليه وآله] على سائر من تقدّم من الرسل والأنبياء سوى نبيّنا [صلّى الله عليه وآله] ، وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أُولي العزم منهم، وأبى القولَين فريق منهم، وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمّة. وهذا باب ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال، ولا على أحد الأقوال فيه إجماع. وقد جاءت آثار عن النبيّ في أمير المؤمنين وذرّيته من الأئمّة والأخبار عن الأئمّة الصادقين من بَعْدُ. وفي القرآن مواضع تقوّي العزم على ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى، و أنا ناظر فيه. **أوائل المقالات**:٨١.

الفصل الرابع: في المعاد

قال: الفصل الرابع في المعاد.

أصل[1]**: إنّ الله تعالى خلق الإنسان، وأعطاه العلم والقدرة والإرادة والإدراك والقوى المختلفة، وجعل زمام الاختيار بيده، وكلّفه بتكاليف شاقّة، وخصّه بالألطاف الخفيّة والجليّة، لغرض عائد إليهم. وليس ذلك إلّا نوع كمالٍ لايحصل إلّا بالكسب، إذ لو أمكن بلا واسطة لَخلَقهم عليه ابتداءً. ولمّا كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب، يُعَمَّر الإنسان فيها مدّة يمكن تحصيل كماله فيها، ثمّ يُحوَّل إلى دار الجزاء، وتُسمّى دار الآخرة.**

أقول: المعاد مَفْعَل مشتقّ من العَوْد، وصيغة مَفْعَل، تجيء للزمان والمكان، أي زمان العود أو مكانه. والمراد به هاهنا: الوجود الثاني للأبدان، وعود النفس إليها بعد مفارقتها.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، كما حكاه في كتابه الكريم[2]، فعدّل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه للأفعال المطلوبة منه، فزاده ـ بعد تعديل أركان بدنه ـ إفاضة النفس الناطقة وتعلّقها ببدنه، وجعل لها تصرّفاً في ذلك البدن وبه، فوهبه قوىً مختلفة تنقسم إلى مُدرِكة وإلى محرِّكة.

أمّا المدركة فهي إمّا للكلّيّات وهي القوّة العقليّة المحصِّلة للعلوم، وإمّا للجزئيّات: فإمّا ظاهرة، وهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس، وإمّا باطنة، وهي خمس أيضاً: الحسّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكّرة.

---

١. من: **الفصول النصيريّة**.

٢. التين: ٤.

وأمّا المحرّكة فهي إمّا اختياريّة أو طبيعيّة. فالاختياريّة إمّا باعثة، فإمّا أن تحثّ على جلب النفع وهي الشهوانيّة،أو على دفع الضرر وهي الغضبيّة. و إمّا فاعلة و هي القدرة التي تفعل بانضمام الإرادة إليها، والطبيعيّة إمّا عاديّة أو مولّدة. وتخدمها قوىً أربع: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثمّ إنّه جعل زمام الاختيار بيده، ولم يجعله مُرْخى العِنان مُهْمَلاً كغيره من الحيوانات، بل كلّفه بتكاليف شاقّة، وخصّه بألطاف خفيّة كالعقل الذي يُعلَم به حسن الأفعال و قبحها، وجليّة كبعث الرسل ونصب الأئمّة.

ثمّ إنّه لمّا استحال على هذا الفاعل الحكيم العبثُ وفعل القبيح وجب أن يكون ذلك الخلق والإنشاء لغرض لايعود إلى الفاعل الحكيم؛ لاستغنائه وكماله، فوجب عوده إلى هذا الإنسان. وليس مفسدة له لاستحالة ذلك على الحكيم، فيكون مصلحة. وليست إلّا نوع كمال وهو المنافع الدائمة المقارنة للتعظيم والتبجيل، بل أعظم من ذلك وهو الفوز بالرضى منه تعالى كما قال: ﴿وَرِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ﴾[1].

لكنّ ذلك لايحصل إلّا بالكسب؛ لأنّ العقل الصريح يحيل الرضوان والتعظيم لغير مستحقّه، ولأنّه لو أمكن حصوله بدونه لخلقه عليه ابتداء، فكان توسّط التكليف عبثاً، تعالى الحكيم عنه. فإذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة، والحصول على ذلك الرضوان المستحقّ ذلك بالكسب، فيكون لذلك الإنسان حالان:

أحدهما: الكسب، وهو دار الدنيا.

وثانيهما: الجزاء وهو الدار الآخرة المعبَّر عنها بـ «المعاد»، كما يُعبَّر عن الأُولى بـ «دار التكليف».

قال: مقدّمة: الذي يشير إليه الإنسان حالَ قوله: «أنا»، لو كان عرضاً لاحتاج إلى محلّ

---

۱. التوبة: ۷۲.

يتّصف به، لكن لايتّصف بالإنسان شيء بالضرورة، بل يتّصف هو بأوصاف غيره، فيكون جوهراً. ولو كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه لم يتّصف بالعلم، لكنّه يتّصف به بالضرورة، فيكون جوهراً عالماً، والبدن وسائر الجوارح آلاته في أفعاله[١]، ونحن نُسمّيه ها هنا: الروح.

أقول: لمّا كان المعاد هو الوجود الثاني للإنسان افتقرنا إلى معرفة الإنسان. واختلف الناس فيه اختلافاً لايكاد ينضبط، لكنّ حاصله يرجع إلى أنّه إمّا جوهر أو عرض، والجوهر إمّا جسمانيّ أو روحانيّ، فالأقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون عرضاً، فقيل: هو المزاج المعتدل. وقيل: هو الحياة. وقيل: تخاطيط الأعضاء وتشكّل البدن[٢].

الثاني: أن يكون جسماً أو جسمانيّاً، فقيل: هو الهيكل المحسوس. وقيل: الأخلاط الأربعة. وقيل: أحد العناصر الأربعة. فكلٌّ ذهب إليه قوم[٣]، وقال النظّام: جسم لطيف داخل البدن[٤]. وقال الراونديّ[٥]: جزء لا يتجزّأ في القلب[٦].

---

١. من: **الفصول النصيريّة**.

٢. من عرّف الإنسان بالعرض اختلف في أنّه ما المراد بهذا العرض الذي هو الإنسان؟ قال بعضهم: هو المزاج المعتدل الإنسانيّ. وبعضهم قالوا: هو العرض المسمّى بالحياة، وبعضهم قالوا: هو تخاطيط الأعضاء. نقل عنهم المحقّق الطوسيّ في **قواعد العقائد**: ٤٥، والفخر الرازيّ في **التفسير الكبير** ٢١: ٣٩-٤٩.

٣. القائلون بأنّ حقيقة الإنسان جسم أو جسمانيّ اختلفوا في مصداقه، فبعضهم قالوا: إنّ الإنسان هو الهيكل المحسوس، نسب هذا القولَ الفخرُ الرازيَ في تفسيره إلى المتكلّمين، والأشعريّ في: **مقالات الإسلاميّين** إلى أبي الهُذَيل من المعتزلة. وقال بعضهم: إنّه الأخلاط، نقل الأشعريّ عن برغوث أنّه قال: الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة. **مقالات الإسلاميّين** ٢: ٢٤، **التفسير الكبير** ٢١: ٤٠.

٤. نقل عنه الأشعريّ في: **مقالات الإسلاميّين** ٢: ٢٤، والمحقّق الطوسيّ في: **قواعد العقائد**: ٤٥.

٥. أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراونديّ، أو ابن الراونديّ، البغداديّ العالم المقدّم المشهور. له مقالة في علم الكلام، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وله من الكتب المصنّفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وكان عند الجمهور يُرمى بالزندقة والإلحاد. توفّي سنة ٢٩٨هـ، وقيل: سنة ٢٥٠هـ. **لسان الميزان** ١: ٣٢٣، **الكنى والألقاب** ١: ٢٨٣، **الأعلام** ١: ٢٦٧.

٦. **مقالات الإسلاميّين** ١: ٢٤، **الذخيرة في علم الكلام**: ١١٤، **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٤٥٠.

وقيل: الروح، وهو جسم مركّب من بخاريّة الأخلاط[١].

والمحقّقون من المتكلّمين قالوا: إنّه أجزاء أصليّة في البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره لايتطرّق إليها الزيادة والنقصان، وهو الأقرب[٢].

الثالث: أن لايكون جسماً ولا جسمانيّاً، وهو المعبّر عنه بالروح. وهو قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعض الإماميّة، واختاره المصنّف[٣] واستدلّ على إبطال القسمَين الأوّلَين، ليثبت مطلوبه.

أمّا **الأوّل:** فلأنّ العرض قائم بغيره، فيحتاج إلى محلّ يقوم به يكون ذلك المحلّ موصوفاً بذلك العرض. لكنّ الإنسان لا يتّصف به شيءَ وهو معلوم ضرورة، بل الإنسان يكون موصوفاً بأوصاف مغايرة له، فلا يكون عرضاً، وهو المطلوب.

أمّا **الثاني:** وهو أن يكون جسماً أو جسمانيّاً كهذا البدن أو شيء من أجزائه، واستدلّ على نفيه بأنّ الإنسان موصوف بالعلم، و لا شيء من هذا البدن و أجزائه موصوف بالعلم، فلا يكون الإنسان هذا البدنَ ولا شيئاً من أجزائه.

أمّا الصغرى فظاهرة، ولأنّه إنّما كان إنساناً بإدراك الكلّيّات لا بإدراك الجزئيات؛

---

١. القائلون بأنّ الإنسان هو الروح اختلفوا في تعريف الروح، قيل: هو جسم مركّب من بخاريّة الأخلاط. **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٤٥، **التفسير الكبير** ٢١:٤٤.

٢. قال المحقّقون من المتكلّمين: إنّه أجزاء أصليّة في البدن. نسب هذا القول المحقّقُ الطوسيّ إلى المتكلّمين في **قواعد العقائد**: ٤٥، واختاره المصنّف في: **اللوامع الإلهيّة**:٣٦٨.

٣. اختاره الشيخ المفيد في: **أوائل المقالات**: ٨٨، ونسبه الفخر الرازيّ في: **التفسير الكبير** ٢١:٤٥، إلى أكثر الإلهيّين من الفلاسفة، وجماعة عظيمة من المسلمين مثل: الراغب الأصفهانيّ والغزاليّ من الأشاعرة، ومعمَّر بن عبّاد السلميّ من المعتزلة، ومن الشيعة الشيخ المفيد. واختاره المحقّق الطوسيّ في: **التجريد**، و **كشف المراد**: ١٣٨. وللوقوف على جميع الأقوال المتقدّمة في تعريف الإنسان ينظر: **اللوامع الإلهيّة**:٣٦٩.

لأنّه ما من حيوان إلّا ويشاركه في إدراك الجزئيّات. وأمّا إدراك العلوم الكلّيّة فشيء يمتاز به عن باقي الحيوانات.

وأمّا الكبرى فلوجهَين:

الأوّل: أنّ العلم حصول صورة المعلوم في العالم، فإذا حصل صورة الكلّيّ في الجسم أو جزء منه لزم أن يكون الكلّيّ جزئيّاً؛ لأنّ جزئيّة المحلّ تستلزم جزئيّة الحالّ فيه.

الثاني: أنّ الإنسان يعلم البسيط كالنقطة والوَحدة، فيكون علمه به أيضاً بسيطاً؛ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم. وإذا كان العلم بالبسيط بسيطاً وجب أن يكون محلّه أيضاً بسيطاً؛ لاستحالة حلول البسيط في المركّب. ولا شيء من هذا البدن أو جزئه بسيطاً فلا يكون عالماً به فلا يكون إنساناً، وهو المطلوب.

وهذا التقرير مبنيّ على أنّ العلم حصول صورة المعلوم في العالم. وللخصم أن يمنع ذلك لجواز أن يكون أضافة بين العالم والمعلوم بسبب القوّة الغريزيّة التي في القلب المسمّاة بالعقل، وحينئذ جاز أن يكون العالم بالكلّيّ والبسيط هذا البدن أو أجزاء أصليّة فيه. وأيضاً مبنيّ على نفي الجزء الذي لا يتجزّأ، والخصم قد أثبته.

وقوله: «فيكون جوهراً عالماً»، لمّا أبطل كونه عرضاً أو هذا البدن أو شيئاً منه قال بذلك، فهو عنده جوهر مجرّد عالَمٌ متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير. وهذا البدن وأجزاؤه آلات له يتصرّف به في أفعاله، ويُسمّى ذلك الجوهر بالروح. قالوا: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1].

قال: مقدّمة: جمع أجزاء بدن الميّت وتأليفها مثل ما كان، وإعادة روحه المدبّرة إليه تُسمّى حشر الأجساد. وهو ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات وعالم بها، والجسم قابل للتأليف،

---

١. الإسراء: ٨٥.

فيكون قادراً عليه.

أقول: حشر الأجساد هو عبارة عن جمع أجزاء البدن بعد تفرّقها، وتأليفها على النحو الذي كان عليه، وخلق الأعراض التي تشاكله فيه، وإعادة تعلّق الروح به كما كان أوّلاً. ولا شكّ في إمكان ذلك، وإلّا لما وُجِد أوّلاً. وهذا الإمكان موقوف على مقدّمتَين: **إحداهما:** كونه قادراً.

وثانيهما: كونه عالماً بالجزئيات ليُعيد الجزء المعيّن إلى الشخص المعيّن، وقد تقدّم بيان ذلك كلّه. ولكون الإمكان موقوفاً على هاتين المقدّمتَين لم يذكر المعاد الجسمانيّ في موضع من القرآن إلّا وأردفه بذكرهما كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1].

قال: أصل: الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد، وهو موافق للمصلحة الكلّيّة فيكون حقّاً، لعصمتهم. والجنّة والنار المحسوستان كما وعدوا بهما حقّ أيضاً؛ ليستوفيَ المكلّفون حقوقهم من الثواب والعقاب. وكذلك عذاب القبر والصراط والكُتُب، وإنطاق الجوارح وغيرهما ممّا أخبروا به (من أحوال الآخرة)[2] حقّ؛ لإمكانها، وإخبار الصادق بها.

أقول: في هذا الأصل مسائل:

الأُولى: وجوب حشر الأجساد، لِما تقدّم بيان إمكانه، والممكن لا يجب وقوعه إلّا بسبب خارجيّ. ودليل وجوبه أنّ الأنبياء عليهم السلام أخبروا بوقوعه، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب الوقوع: أمّا الصغرى فظاهرة لمن نظر في الكتب الإلهيّة وتواتر

---

١. يٓس: ٧٨-٧٩. وهناك آيات أُخر نورد بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر: البقرة:٢٥٩، الإسراء:٩٩، الكهف: ٤٨، مريم: ٦٦-٦٧، النحل: ٧٠، الحج: ٥-٦، العنكبوت: ١٩-٢٠، الروم: ٥٤، الأحقاف: ٣٣.

٢. ما بين القوسين من: **الفصول النصيريّة**.

النقل عنهم به خصوصاً كتابنا العزيز، وأمّا الكبرى فلعصمتهم الدافعة للكذب عنهم، هذا مع أنّ ذلك موافق للمصلحة الكلّيّة، كما تقدّم تقريره من الغرض في خلق الإنسان.

الثانية: يجب اعتقاد وجود الجنّة والنار المحسوستَين؛ لدلالة القرآن على ذلك، كقوله تعالى في الجنّة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[١]. الإعداد يستلزم الوجود، وقوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾[٢]، وأيضاً ليستوفي المكلّفون حقوقهم من الثواب والعقاب. وإنّما قيّدهما بالمحسوستَين ليدفع بذلك تأويل مُنكِر المعاد الجسمانيّ بحمل الوعد والوعيد على الروحانيّ، وهو باطل؛ لأنّا نعلم ضرورةً من دين محمّد صلى الله عليه وآله أنّه كان يقول بالمعاد الجسمانيّ والجنّة والنار، ويحكي ما فيها من المأكل والمشرب والمنكح، وأنّه دخلها، فإنكار ذلك خروج عن الملّة.

الثالثة: يجب اعتقاد وقوع هذه الأُمور، وهي عذاب القبر ونعيمه والحساب والصراط والكتب وإنطاق الجوارح وكيفيّات النعيم والجحيم وغير ذلك؛ لأنّها أُمور ممكنة موافقة للمصلحة واللُّطفيّة، والصادق المعصوم أخبر بها، وكلّ ما كان كذلك فهو حقّ.

قال: هداية: إعادة المعدوم مُحال، وإلّا لزم تخلّل العدم في وجود واحد، فيكون الواحد اثنين[٣]. ولمّا كان حشر الأجساد حقّاً، وجب أن لا يعدم أجزاء أبدان المكلّفين وأرواحهم، بل يتبدّل التأليف والمزاج. والفَناء المشار إليه كناية عنه.

أقول: في هذه الهداية مسألتان:

---

١. آل عمران: ١٣٣.

٢. غافر: ٤٦.

٣. **الفصول النصيريّة** بزيادة: وهو مُحال.

الأُولى: اختُلِف في أنّ الشيء إذا عُدِم عدماً محضاً وصار نَفْياً صِرْفاً، هل يمكن إعادته بعينه وشخصه، أو لا بل يوجد مثله؟

قالت الأشاعرة والمُثْبتون من المعتزلة بالأوّل، وقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ والمصنّف بالثاني، فبعض الناس ادّعى الضرورة على استحالة إعادته، والمصنّف استدلّ بأنّه لو أمكن لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، واللازم كالملزوم في البطلان[1].

بيان الملازمة: أنّ الموجود في الزمن الأوّل، لو عُدِم في الزمن الثاني ثمّ أُعيد في الزمن الثالث، فإن كان الوجود الثاني هو بعينه الوجودَ الأوّل تخلّل العدم في الثاني بين الوجود ونفسه، وإن كان غيرَه لم يكن المعاد عين المبتدأ بل مثله. قيل: فيه

---

١. قال الأشعريّ: اختلف القائلون بأنّ الأجسام تعاد في الآخرة: هل الذي ابتدأ في الدنيا هو الذي يُعاد في الآخرة أم لا؟ فقال قائلون ـ وهم أكثر المسلمين ـ : إنّ المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة. **مقالات الإسلاميّين** ٢:٥٨.

وقال المحقّق الطوسيّ: إعادة المعدوم جائزة عند مُثْبِتي المعتزلة؛ لأنّ الذات باقية عند تعقّب الوجود والعدم عليها. وكذلك عند بعض أهل السنّة، فإنّهم قالوا: الممكن لايغيّر بانعدامه ممتنعاً. ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، فإذن لايكون المعاد عين المبتدأ بل إن كان ولابدّ فهو مثله. **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٤٤.

واختلف الناس في أنّ الشيء إذا عُدِم عدماً محضاً بحيث لم يبقَ له هويّة في الخارج أصلاً: هل يمكن إعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخّصاته التي كان بها شخصاً معيّناً أم لا؟ فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم إلى أنّ ذلك ممكن بناءً منهم على أنّ ماهيّته ثابتة حالة العدم، فإذا وُجد حصل له صفة الوجود لا غير، وذاته باقية له في الحالين. و قالت الأشاعرة بعدمه؛ لأنّه قد بطلت ذاته و صار نفياً محضاً، لكنّه يمكن إعادته لِما يأتي من دليلهم.

وقالت الحكماء والمحقّقون من المتكلّمين ـ كأبي الحسين البصريّ ومحمود الخوارزميّ وغيرهما ـ بامتناع إعادته بعينه، واختاره المحقّق الطوسيّ والمصنّف. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**: ٣٩٤.

نظر لجواز أن يكون الوجود الثاني هو عين الأوّل بالماهيّة. والظاهر أنّ مرادهم بإعادته هو وجوده ثانياً بوجود مساوٍ للأوّل، وقد حصل.

والحقّ أن يقال: إنْ أُريد بإعادة المعدوم إعادته مع جميع لوازمه وعوارضه المشخّصة وغيرها تمّ الدليل، وإن أُريد إعادته لا بعينه الشخصيّة لم يتمّ؛ لما قلنا. هذا كلّه إذا قلنا: بأنّ الوجود زائد على الماهيّة، أمّا إذا قلنا: إنّه نفس الماهيّة، فالدليل تامّ.

احتجّ المجوّزون بأنّه لو امتنع لكان إمّا لذاته فلا يوجد أصلاً لا أوّلاً ولا ثانياً، وإن كان بغيره جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده حينئذ، نظراً إلى ذاته.

وأُجيبَ بأنّه ممتنع، لأمر لازم للماهيّة، وهو كون الوجود بعد العدم. ولا شكّ في لزومه، فامتناعه لأجل هذا اللازم لايقتضي امتناعه مطلقاً.

الثانية: المصنّف لمّا كان مذهبه أنّ المعدوم يستحيل إعادته بعينه، وكذا أبو الحسين البصريّ، لزمهما أن يقولا: بأن أجزاء أبدان المكلّفين وأرواحهم لايجوز عدمها؛ لأنّه لو عُدِمت لوجد مثلها، فكان الثواب والعقاب يصلان إلى غير المستحقّ، فلذلك فسّر المصنّف العدم بتفرّق الأجزاء وتبدّل التأليف والمزاج، كما في قصّة إبراهيم عليه السلام لمّا سأل ربّه أن يريه كيف يُحيي الموتى، أمره بأخذ أربعة أطيار وتفريق أجزائها[1]، والقصّة مشهورة، ففيها إشارة إلى أنّ الإعادة بتأليف الأجزاء بعد تفرّقها.

قوله: «والفناء المشار إليه كناية عنه» جواب سؤال مقدّر، تقريره أنّ حمل الإعدام على التفريق مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ من عَلَيْهَا فانٍ﴾[2]، و ﴿كُلُّ شَيْءٍ

---

١. البقرة: ٢٦٠.

٢. الرحمن: ٢٦.

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[١]؛ فإنّ التفريق لا يُسمّى فناءً ولا هلاكاً.

أجاب بالحمل على التفريق جمعاً بين الدليل الدالّ على عدم إعادة المعدوم، ووجوب إيصال الحقّ إلى مستحقّه، وبين صحّة النقل، ولا استبعاد في ذلك، فإنّه قد يقال لغير المنتفع به: إنّه معدوم وفانٍ وهالك.

قال: شبهة: قالت الفلاسفة: حشرُ الأجساد مُحال؛ لأنّ كلّ جسد اعتدل مزاجه واستعدّ استحقّ فيضان النَّفْس عليه من العقل الفعّال، فلو اتّصفت أجزاء بدن الميّت بالمزاج لاستحقّ نَفْساً من العقل، وأُعيد إليه نفسُه الأُولى على قولكم، فيلزم اجتماع نفسَين على بدن واحد، وهو محال. ونحن لمّا أثبتنا الفاعل المختار، وأبطلنا قواعدهم لم نَحْتَجْ إلى جواب هذه الهذيانات.

أقول: هذه الشبهة متوقّفة على حكاية قول الفلاسفة في هذا الباب، فنقول: مذهب أرسطو أنّ النفس حادثة صادرة من العقل الفعّال، وهو العاشر. وقد تقدّمت حكاية قولهم في كيفيّة صدور الموجودات عن البارئ تعالى[٢]، بناءً منهم على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. وحدوث النفس مشروط باعتدال المزاج، والمزاج كيفيّة حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض، بأن تفعل كيفيّة أحدهما في مادّة الآخر فتكسر صرافة كيفيّتها. وقال أيضاً باستحالة اجتماع نفسَين على بدن واحد، وهو ضروريّ؛ فإنّ كلّ واحد يجد نفسه واحدة. وأيضاً لو اجتمع على بدن واحد نَفْسان لزم وحدة الاثنين فتكون الذات ذاتَين، وهو محال.

إذا تقرّر هذا قالوا: لو وقعت الإعادة ـ كما ذكرتم من الجمع بعد التفريق ـ فلابدّ حينئذ من اعتدال المزاج. وإذا اعتدل المزاج استحقّ فيضان النفس عليه من

---

١. القصص: ٨٨.

٢. يراجع ص٨٧ ـ ٨٨.

العقل الفعّال، وعلى قولكم تُعاد إليه نفسه الأُولى. فيلزم اجتماع نفسَين على بدن واحد، وهو محال لما تقدّم.

والجواب: أنّ هذا الكلام كلّه مبنيّ على أنّ البارئ تعالى موجب، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، ونحن قد بيّنا من قبلُ بطلانَ المسألتين معاً، وأثبتنا الفاعل المختار، فلا ضرورة لنا إلى جواب هذه الهذيانات.

قال: أصل: الثواب والعقاب الموعودان دائمان، وكلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق خُلِّد في الجنّة، وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق خُلّد في النار، وكلّ من لم يستحقَّهما كالصِّبيان والمجانين والمستضعَفين لم يَحْسُن من الكريم المطلق تعذيبهم، فيدخلون الجنّة أيضاً. وأمّا مَن جمع بين الاستحقاقَين، فإن كان متوعَّداً عليه توعّداً مطلقاً لا بعينه أمكن بالإمكان العامّ أن يعفو الله تعالى عنه بفضله وكرمه؛ لأنّه وَعَده به مع حسنه، وخُلف الوعد قبيح. وأيضاً الغرض من خلقه إثابته، فمعاقبته نقض غرضه. وإن لم يَنَلْه عفوه، أو كان متوعّداً عليه بالتعيين، فإمّا أن يحبط أحد الاستحقاقَين بالآخر، أو لا. والثاني إمّا أن يُثاب ثمّ يعاقب، أو بالعكس.

أقول: لمّا فرغ من مباحث المعاد شرع في توابعه، وهي مسائل الوعد والوعيد. فالثواب: هو النفع المستحقّ المقارِن للتعظيم والإجلال، فبقيد الاستحقاق خرج التفضّل، وبمقارنة التعظيم خرج العوض. والعقاب: هو الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة. وهما دائمان في الأصل؛ لأنّهما لُطْفان في وقوع الطاعة وارتفاع المعصية، فدوامهما أدخلُ في اللطفيّة. ولأنّ الثواب والمدح معلولان للطاعة، والعقاب والذمّ معلولان للمعصية، والمدح والذمّ دائمان، ودوام أحد المعلولَين يستلزم دوام الآخر؛ لأنّ دوام المعلول دليل على تحقّق العلّة، وتحقّق العلّة يستلزم تحقّق المعلول الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ من استحقّ الثواب بالإطلاق، أي لايكون استحقاقه للثواب مشروطاً بأخذ قِصاص أو شفاعةِ مَن له الشفاعة ـ وذلك المؤمن الذي لم يَشُبْ إيمانَه بظلم ـ فإنّه يدخل الجنّة ويَخْلُد فيها؛ لوجود العلّة الدائمة، وهي الإيمان، ودوام العلّة يستلزم دوام المعلول. وكلّ من استحقّ العقاب بالإطلاق ـ أي لم يحصل له سبب يدخل به الجنّة كالكافر ـ فإنّه يدخل النار ويخلد فيها؛ لأنّ انتفاء السبب يستلزم انتفاء المسبّب. وما بعد الدنيا من دار إلّا الجنّة أو النار، فيدخل النار ويكون مخلّداً فيها. وكلّ من لم يستحقّ الثواب ولا العقاب ـ كالصِّبيان والمجانين والبُلْه الذين لايتمكّنون من الفهم أصلاً ـ لم يَجُزْ من الكريم المطلق الذي ليس فيه بخل ولا احتياج بوجه من الوجوه أن يعذّبهم، بل يدخلهم الجنّة تفضّلاً منه تعالى، سواء كان آباء الصبيان مؤمنين أو كافرين. وأمّا مَن جمع بين الاستحقاقَين، أي صَدَر منه ما يستحقّ به الجنّة وما يستحقّ به النار ـ كالمؤمن الفاسق ـ فلا يخلو إمّا أن يكون متوعَّداً على ما يستحقّ به النار توعّداً مطلقاً لا بعينه أي يكون ذنبه صغيراً، أو لا، أي يكون متوعَّداً عليه توعّداً معيّناً كالكبيرة. فإن كان الأوّل أمكن بالإمكان العامّ ، أي ليس بممتنع لا بالذات ولا بالغير، أن يعفو الله تعالى عنه؛ لأنّه تعالى وَعَد بالعفو، وهو حَسَن، وخُلف الوعد قبيح، وأيضاً الغرض من إيجاده إيصال الثواب إليه، فمعاقبته نقض غرضه. وهذا أيضاً متّجه في القسم المتوعَّد عليه بعينه، فإنّه لا مانع من ذلك.

قال بعض الفضلاء المعاصرين هنا: لو قال المصنّف: أمكن بالإمكان الخاصّ، كان أَولى؛ لأنّ العفو جائز لا واجب، والمناسب للجواز هو الإمكان الخاصّ، أي الذي ليس بضروريّ الوجود ولا العدم.

قلت: العفو وإن كان جائزاً في الأصل، لكن قد يلحقه الوجوب لوجهَين:

الأوّل: أنّ من أسمائه تعالى العفوّ الغفور، ولا يتحقّق معناهما إلّا بالعفو عن العاصي، خرج الكافر بالإجماع فبقي ما عداه، وهو المطلوب.

الثاني: ما أشار إليه المصنّف، وهو أنّه تعالى وعَدَ بالعفو، وخُلفُ الوعد قبيح فيكون الوفاء واجباً، فعلى هذين يكون إيراد الإمكان العامّ أَولى.

وإن كان الثاني أو إنّه لم يَعْفُ عن القسم الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يسقط أحد الاستحقاقَين بالآخر أو لا. والثاني إمّا أن يثاب ثمّ يعاقَب أو بالعكس، أي يعاقب ثمّ يثاب. فالأقسام ثلاثة: فالأوّل هو الإحباط[1]، ويجيء بيان بطلانه. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الإجماع حاصل على أنّ مَن دخل الجنّة لايخرج منها، فتعيّن الثالث، فيكون عقابه منقطعاً، وهو المطلوب.

وورد في النقل صحّة ذلك كقولهﷺ: «يَخْرُجون من النار وهم كالحُمَم أو الفَحْم، فيراهم أهل الجنّة فيقولون: هؤلاءِ جهنّميّون! فيُؤمَر بهم فَيُغْمَسون في عين الحَيَوان، فيخرجون و وجوهُهم كالبدر»[2].

قال: حلّ شكّ: المذهب الأوّل، وهو إسقاط أحد الاستحقاقَين بالآخر، مذهب الوعيديّة،

---

١. الإحباط هو خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب إلى استحقاق الذمّ والعقاب، والتكفير هو خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذمّ والعقاب إلى استحقاق المدح والثواب. **إرشاد الطالبين**: ٤٢١.

والإحباط في اصطلاح المتكلّمين: خروج الثواب والمدح اللّذَين يستحقّهما العبد المطيع عن كونهما مستحقَّين بذمّ وعقاب أكبر منهما لفاعل الطاعة. هامش **أوائل المقالات**:٩٩.

٢. بهذا المضمون ينظر: **مسند أحمد** ٣: ٧٧، ٩٠، ٩٤، ١٢٥، ١٨٣، ٣٩١. ومن طريق الخاصّة، يُنظر: **البحار** ٨: ٣٦١.

وهم لايجوّزون العفو إلّا في الصغائر، فمذهب أبي عليّ[١] أنّ الاستحقاق الزائد يُحبِط الناقص ويبقى هو بكماله، وهو الإحباط.

ومذهب ابنه أبي هاشم أنّه لايبقى من الزائد بعد التأثير إلّا الفاضل عن قدر الناقص، والباقي يسقط بالناقص، وهو الموازنة. ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان أو استحقاق عقاب.

أقول: الوعيديّة هم الذين لايجوّزون العفو عن الكبيرة، ويقولون بدوام عقابها إن كانت هي الفاضلة بعد الإسقاط. واختلفوا على قولَين:

أحدهما: قول أبي عليّ، وهو أنّ الاستحقاق الزائد يُسقط الناقص ويبقى هو، كما لو كان أحد الاستحقاقَين عشرة أجزاء والآخر خمسة، فإنّ الخمسة تسقط وتبقى العشرة أيَّ شيء كانت.

وثانيهما: قول أبي هاشم، وهو أنّه لايبقى من الزائد بعد التأثير إلّا الفاضل عن قدر الناقص، والباقي من الزائد يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور؛ فإنّها تسقط خمسة في مقابلة خمسة، فتبقى خمسة أيَّ شيء كانت، طاعةً أو معصية. ويُسمّى الأوّل القول بالإحباط، والثاني القول بالموازنة[٢].

---

١. هو محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائيّ، أبو عليّ. من أئمّة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائيّة. مات سنة ٣٠٣هـ. **العبر** ١:٤٤٥، **شذرات الذهب** ٢:٢٤١، **الأعلام** ٦: ٢٥٦.

٢. قالت الوعيديّة من المعتزلة وغيرهم: إنّ صاحب الكبيرة إن لم يَتُب كان مخلّداً في النار. ثمّ اختلفوا، فقال أبو عليّ الجبائيّ بالإحباط، وهو أنّه إذا أقدم على كبيرة أحبطت الكبيرةُ جميع أعماله الصالحة المتقدّمة، ويكون معاقباً على ذلك الذنب أبداً. وقال ابنه أبو هاشم بالموازنة، وهو أن تتوازن أعماله الصالحة وذنوبه الكبائر، ويكون الحكم للأغلب. **الذخيرة في علم الكلام**:٣٠٦، **قواعد العقائد** للمحقّق الطوسيّ: ٥٠، **كشف الفوائد**:٩٥، **كشف المراد**:٣٢٧، **إرشاد الطالبين**:٤٢١.

قال: والمذهبان باطلان؛ لابتنائهما على تأثير الاستحقاق وتأثّره، وذلك غير معقول؛ لأنّ الاستحقاق أمر إضافيّ، والإضافات لا توجد في الخارج، وإلّا لزم التسلسل، وما لا يوجد لايعقل تأثيره وتأثّره. وإن قلنا بوجوده، قلنا: إمّا أن يوجد الاستحقاقان معاً أو لا، فالأوّل يقتضي أن لايكونا ضدَّين، وذلك ينافي مذهبهم. وأيضاً لا يكون أحدهما أَولى بالتأثير في الإحباط من الآخر، وإذا أُحبِط أحدهما بالآخر في الموازنة فكيف يُحبَط الآخر به؟ إذ تأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

والثاني لايعقَل تأثير أحدهما في الآخر. ولايرد علينا الأضداد؛ فإنّا لم نحكم بتأثّر كلّ واحد منهما بالآخر.

أقول: لمّا بيّن الإحباط والموازنة شرع في إبطالهما، فقال: «والمذهبان باطلان». وبيان ذلك موقوف على بيان وجود الإضافات كالأُخوّة والجِوار والأُبوّة والبُنوّة وعدمها، فنقول:

قالت الحكماء بوجودها، لأنّ الأُبوّة مثلاً نقيض اللّا أُبوّة، ولا أُبوّة عدميّ؛ لأنّ العدم جزء مفهومه، ونقيض العدميّ وجوديّ.

وقال المتكلّمون بعدمها؛ لأنّها لو كانت موجودة في الخارج ـ مع أنّها عرض ـ فتفتقر إلى محلّ يكون لها إضافة إلى ذلك المحلّ، فنقول فيها كما قلنا في الأُولى، ويلزم التسلسل، وهو باطل. قالوا: ودليل الحكماء لايستلزم ثبوتها خارجاً، وإن كان ولابدّ فيدلّ على الثبوت الذهنيّ.

إذا تقرّر هذا فنقول: لاشكّ أنّ الاستحقاق أمر إضافيّ؛ لأنّه لايعقل إلّا مَقِيساً إلى مستحقّ ومستحقّ. وما لايعقل إلّا مع غيره يكون عرضاً إضافيّاً، فإمّا أن نقول بعدم الإضافات أو بوجودها، وعلى التقديرين لايتمّ المذهبان.

أمّا الأوّل: فلأنّ التأثير والتأثّر إنّما يُعْقَلان في الأُمور الوجوديّة، فعلى تقدير

عدم الاستحقاق كيف يُعقل تأثيره وتأثّره؟ ومذهبكم مبنيّ على ذلك، والمبنيّ على الباطل باطل.

وأمّا **الثاني**: فالاستحقاقان اللّذان وقع بينهما التأثير والتأثّر إمّا أن يُوجَدا معاً أو على التعاقب، والأوّل باطل لوجهَين:

الأوّل: يلزم أن لايكونا متضادَّين؛ إذ لو كانا ضدّين لما اجتمعا؛ لِما تقدّم أنّ الضدّين لايجتمعان، لكنّ مذهبهم مبنيّ على تضادّ الاستحقاقَين، وإلّا لما كان هناك ضرورة إلى القول بذلك.

الثاني: إذا كانا موجودَين معاً فاختصاص أحدهما بالتأثير والآخر بالتأثّر يفتقر إلى مخصِّص، وليس، فلا يكون أحدهما أَولى. وشيء آخر في الموازنة، وهو أنّه إذا أسقط أحدهما الآخر صار معدوماً، فكيف يعقل تأثيره في الأوّل وقد صار معدوماً؛ لشهادة صريح العقل بأنّ المعدوم لايكون مؤثراً؟

والثاني وهو أن يوجَدا على التعاقب، فباطل أيضاً لاستحالة كون المعدوم أثراً أو مؤثّراً.

قوله: «ولايرد علينا الأضداد» جواب سؤال مقدّر يرد على قوله باستحالة تأثير أحد الاستحقاقَين في الآخر حال وجودهما معاً أو تعاقبهما. وتقريره: أنّكم قائلون بمثل ذلك في المزاج وتفاعل المتضادّات فيه كالحارّ والبارد، وإذا اجتمعا وُجِدَت بينهما كيفيّة متوسّطة في المزاج؛ فإنّ الحارّ يؤثّر في البارد ويكسر سَورته[1]، ثمّ البارد يؤثّر في الحارّ ويكسر سَورته[2]، وإذا جاز مثل ذلك في الأضداد فلِمَ لايجوز هنا في الطاعة والمعصية؟

أجاب بالفَرق؛ فإنّ الأضداد لايؤثّر أحدهما في الآخر حتّى يصير المغلوب غالباً، بل صورة كلّ واحد منهما تؤثّر في مادّة الآخر، بخلاف مذهبكم؛ فإنّ عندكم

---

١. و٢. «ن» : صورته.

كلّ واحد من الاستحقاقَين مؤثّر في الآخر.

قال: وأمّا المذهب الثاني .وهو أن يثاب ثمّ يعاقب .فمتروك بالإجماع، فلم يبقَ إلّا الثالث، وهو أن يعاقَب عقاباً منقطعاً ثمّ يُخلَّد في الجنّة، وهو الحقّ المناسب للعدل. وما عبّر عنه بالميزان، فهو كناية عن العدل في الجزاء.

أقول: قد مرّ بيان المذهب الثاني وبطلانه، فلا حاجة إلى إعادته. فلم يبق إلّا الوجه الثالث، وهو المناسب للعدل؛ لأنّ فيه توفيةً لكلٍّ من الاستحقاقَين مقتضاه، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[1].

قوله: «وما عبّر عنه بالميزان...» إلى آخره، جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّه ورد في النقل الصحيح ذِكرُ الميزان كما في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ المَوازِينَ القِسْطَ لِيَومِ الْقِيَامَةِ﴾[2]، وكذا في الأخبار الصحيحة، وأنّ له كفّتَين.

أجاب بالحمل على العدل في الجزاء، وإلّا فالطاعة والمعصية عرضان، فكيف يوزنان؟

قال: هداية: شفاعة محمّد ﷺ لأهل الكبائر ثابتة؛ لأنّ مَن جوّز العفو لهم جوّز الشفاعة، ومن لم يجوّز لم يجوّز. ولمّا بطل المذهب الثاني، ثبت الأوّل.

أقول: اتّفقت الأمّة على ثبوت الشفاعة لنبيّنا محمّد ﷺ لقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾[3]، قال المفسّرون: إنّه مقام الشفاعة[4].

١.الزلزلة : ٧ – ٨.

٢. الأنبياء: ٤٧.

٣. الإسراء: ٧٩.

٤. **تفسير العيّاشيّ** ٢: ٣١٤، **تفسير القمّيّ** ٢: ٢٥، **تفسير التبيان** ٦: ٥١٢ ، **تفسير الطبريّ** ١٥: ١٤٤ – ١٤٥، **التفسير الكبير** ٢١: ٣١، **تفسير القرطبيّ** ١٠: ٣٠٩، **الدرّ المنثور** ٤: ١٩٧.

ثمّ اختلفوا في متعلّق الشفاعة، فقالت الوعيديّة[1]: إنّها في زيادة المنافع والدرجات؛ بناءً منهم على عدم جواز العفو عن الفاسق.

وقالت الأشاعرة وأصحابنا: إنّها في إسقاط العقاب عن أهل الكبائر.

قال المصنّف: لمّا كان قول الوعيديّة مبنيّاً على مذهبهم بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتّم العقاب والتخليد ـ و قد أبطلناه ـ فيبطل تفسيرهم للشفاعة ويثبت ما قلناه، وهو الحقّ لدلالة القرآن والخبر.

أمّا **الأوّل**: فقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[2]، والفاسق مؤمن لما يأتي من تفسير الإيمان، فيدخل فيمن أُمر النبيّ صلّى الله عليه وآله بالاستغفار لهم. فإن كان الأمر للوجوب فلا يتركه؛ لعصمته، وإن كان للنّدْب فكذلك؛ لرأفته بنا ورحمته، فإذا سأل المغفرة يُعطاها، لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[3].

وأمّا **الثاني**: فالخبر الذي تَلَقّته الأُمّة بالقبول والإذعان، وهو قوله: «إدّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[4]. ولا اعتبار بردّ أبي الحسين البصريّ له، وروايته بمعارضته باطلة بإجماع أكثر الأُمّة.

قال: فائدة: الإيمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمّد صلّى الله عليه وآله. وهذا التفسير أقرب إلى موضوعه اللغويّ من تفسير الوعيديّة، وأهل الكبائر مصدِّقون، فهم مؤمنون، فيستحقّون

---

١. الوعيدية داخلة في الخوارج، وهم يزعمون أنّ الإيمان جميع الطاعات، وأنّ الكفر جميع المعاصي، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار. ويقابلهم المرجئة القائلون بأنّه لايضرّ مع الإيمان معصية كما لاتنفع مع الكفر طاعة. **مقالات الإسلاميين** ١:١٢٠، **الملل والنحل** ١:١٠٥ ـ ١٢٥.

٢. محمّد: ١٩.

٣. الضُحى: ٥.

٤. **مجمع البيان** ١:١٠٤، **البحار** ٨:٣٠، ومن طريق العامّة يُنظر: **سنن الترمذيّ** ٤:٦٢٥/ الحديث ٢٤٣٥، **مسند أحمد** ٣:٢١٣.

الثواب الدائم؛ لأنّه عوض من الإيمان.

أقول: هنا مسألتان:

الأُولى: الإيمان لغة: التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَو كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [١]، أي بمصدّق. وشرعاً، قالت الكراميّة: هو التلفّظ بالشهادتين [٢]. وهو باطل لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [٣].

وقالت الوعيديّة: هو فعل الواجبات وترك المحرّمات. وهو باطل أيضاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [٤]، و العطف يقتضي المغايَرة، ولقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [٥].

وقيل: اعتقادٌ بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. ويُحمَل على الكامل.

والحقّ أنّه التصديق مطلقاً؛ لأنّه لغةً كذلك. والنقل على خلاف الأصل، فهل هو باللسان والقلب معاً؟ قال المصنّف في «**تجريده**» [٦] وبعض شيوخنا: نعم، لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [٧]، فلا يكون القلب وحده كافياً ولا اللسان وحده، لقوله تعالى: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ [٨]. كما تقدّم. وفيه نظر؛ لأنّ اليقين القلبيّ من غير إذعان غيرُ كافٍ، فجاز أن يكون ذمّهم لعدم الإذعان، ولهذا لم يقل: وصَدّقَتْها

---

١. يوسف: ١٧.

٢. **الملل والنحل** ١:١٠٣.

٣. الحجرات: ١٤.

٤. البقرة: ٢٧٧.

٥. الأنعام: ٨٢.

٦. **كشف المراد**: ٣٣٩.

٧. النمل: ١٤.

٨. الحجرات: ١٤.

أنفسُهم. والحقّ ما اختاره المصنّف هنا، وهو أنّه التصديق القلبيّ لاغير لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٢]، فيكون حقيقة فيه، فلو أُطلق على غيره لزم الاشتراك أو المَجاز، وهما على خلاف الأصل. نعم، الإقرار باللسان كاشف عنه، والأعمال الصالحة ثمراته.

الثانية: الفاسق فاعل الكبيرة، هل يُسمّى مؤمناً؟ قالت الوعيديّة: لا، لفعله الكبيرة التي تركُها جزء الإيمان. ولكنّه ليس بكافر عندهم لإقراره بالشهادتَين[٣]، فله حينئذ منزلة بين المنزلتَين. والحقّ أنّه مؤمن لِما فسّرناه من حقيقة الإيمان، وهو مصدّق حينئذٍ فهو مؤمن. وإذا كان مؤمناً كان مستحقّاً للثواب الدائم، لأنّه عوض إيمانه، ولقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[٤].

قال: تبصرة: الوحوش تُحْشَر كما وعد؛ للانتصاف وإيصال أعواض الآلام إليها، كما يليق بعدله. وكذلك المكلّفون وغير المكلّفين يوصل إليهم أعواض آلامهم ومشقّاتهم، ويحاسب الجميع محاسبة حقّة.

أقول: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٥]، يدلّ على عموم الحشر لكلّ حيوان.

وفي التحقيق كلّ من له حقّ من ثواب أو عوض، أو عليه حقّ من عقاب أو عوض، يجب بعثُه وإيصال حقّه إليه أو أخذ الحقّ منه، سواء كان من المكلّفين أو من غيرهم من إنسان أو حيوان.

---

١. المجادلة: ٢٢.

٢. الحجرات: ١٤.

٣. **الملل والنحل** ١:١٢٠.

٤. يونس: ٢.

٥. الأنعام: ٣٨.

فهنا فوائد:

المبتدأ **الأُولى:** الألم المبتدأ الصادر عنه تعالى في حقّ الإنسان وغيره يجب فيه أمران:

أحدهما: اللُّطفيّة، إمّا للمتألّم كما في حقّ المكلّف، أو لغيره كألم الأطفال والبهائم؛ ليخرج بذلك عن العبث.

وثانيهما: العِوَض، ليخرج بذلك عن الظلم. والعوض نفع مستحقّ خالٍ عن التعظيم والإجلال، ولايجب دوامه ولايجب حصوله في الدنيا بل يجوز، فإذا لم يوصل إليه يجب بعثه للإيصال.

الثانية: الألم الصادر عن غيره تعالى إمّا من مكلّف أو غيره، فإن كان من مكلّف يجب عليه تعالى الانتصاف للمتألّم من الألم، بنقل أعواضه إلى المتألّم لقدرته تعالى وعدله. هذا إذا لم يكن بأمره تعالى أو إباحته، فإن كان كذلك فعليه تعالى. وإن كان صادراً عن غير مكلّف كالحيوان الأعجم أو المجنون فالحقّ أنّ العوض عليه تعالى؛ لأنّه بتمكين المؤلِم، وبأنّه لم يخلق له عقلاً زاجراً يكون كالمغري، فلو لم يجب العوض عليه لزم الظلم.

وقيل:يكون على المؤلم[1] لقوله صلى الله عليه وآله:«ينتصف للجمّاء[2] من القَرناء»[3]،[4].

---

١. نسبه العلّامة إلى ابن أبي عليّ. **كشف المراد:** ٢٦٢.

٢. الجَمّاء: التي لا قرن لها. **الصحاح** ٥:١٨٩١، **النهاية** لابن الأثير ١:٣٠٠، **المصباح المنير** ١:١١٠، **لسان العرب** ١٢:١٠٨.

٣. القَرَناء خلاف الجَمّاء. **المصباح المنير** ٢:٥٠٠.

٤. بمضمونه روايات من الخاصّة والعامّة، فمن الخاصّة يُنظر: **مجمع البيان** ٢:٢٩٨، وعن أمير المؤمنين عليه السلام **الكافي** ٢:٤٤٣/ الحديث ١، **تفسير نور الثقلين** ٥:٥١٥/ الحديث ١٣. ومن العامّة يُنظر: **مسند أحمد** ١:٧٢ و ج ٢: ٢٣٥، ٣٢٣، ٣٦٣، ٤٤٢.

وقيل: لا عوض لعدم التكليف[١]. وهما ضعيفان.

الثالثة: الحساب، قيل: هو إيقاف الله تعالى لعبده على أعماله الصالحة والطالحة، ليعرّفه استحقاق الجزاء على الصالحة والمؤاخذة على الطالحة. وهو غير متصوَّر إلّا في حقّ مَن له تعقّل وفهم. فقول المصنّف: «يحاسب الجميع» فيه نظر؛ إذ مِن الجميع الوحوشُ وغير المكلّفين، وأُولئك ليس لهم تعقّل. اللّهم إلّا أن يريد بالمحاسبة إيصال حقوقهم إليهم، فيكون إطلاقُ لفظ الحساب مَجازاً.

قال: خَتْم ونصيحة: حيث وَفَينا بما وَعَدْنا به، فلنقطع الكلام على نصيحة: وهي أنّ مَن نظر بعين عقله في خِلْقته وشاهَدَ هذه الحِكَم في بُنْيته يجب عليه أن يعرف غرض الخالق في خلقه بفضله، ولا يضيّعه بتفريطه وجهله، وإلّا شقيَ شقاءً متيناً[٢]، وخسر خسراناً مبيناً. وفّقنا الله تعالى وإيّاكم لسعادة الدار الآخرة، بمحمّد وعترته الطاهرة.

أقول: ختم المصنّف ﷺ رسالته هذه بهذه النصيحة، ومضمونُها الحثّ على عبادة الله تعالى والقيام بحقّه بحسب الجهد والطاقة؛ وذلك لأنّه إذا نظر بعين عقله أي بفكره وبصيرته في خلقته وما أُودع فيها من الحكم والإتقان كما قال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّروا فِى أَنفُسِهِم﴾[٣]، فإنّه يظهر له تفصيلاً بيانُ ما تقدّم تحقيقه إجمالاً؛ وذلك لأنّ كلّ جزء من أجزاء بدنه وأعضائه له خاصّة وفائدة تترتّب عليه ولا تحصل في غيره ولا تتحقّق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى ذلك الوضع. ومن وقف على علم التشريح عرف حقيقة ذلك، وما ذلك إلّا تقديرُ عزيزٍ عليم، وتدبيرُ قادرٍ حكيم، يفعل لأغراض وغايات ترجع إلى المكلّفين، فيجب عليهم شكره والقيام بواجب

---

١. **كشف المراد:** ٢٦٢.

٢. متيناً أي شديداً. **المصباح المنير** ٢:٥٦٢.

٣. الروم: ٨.

حقّه. وقد نبّههم على المطلوب منهم وهو يعلم أنّ أُولي البصائر منهم لذلك عارفون وله يعقلون، فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١]، إشفاقاً عليهم، وتذكيراً وتجديداً لنعَمِه لديهم، فمن قام بذلك فقد فاز فوزاً عظيماً، وأدرك رضواناً جسيماً، ومن لم يقم بذلك شقيَ شقاءً متيناً وخسر خسراناً مبيناً، جعلنا الله وإيّاكم من الفائزين لمقام القيام بحقوق المَلِك العلّام، والاستعداد لحلول دار السلام، والحشر في زمرة محمّد نبيّه سيّد الأنام صلى الله عليه وآله، مصابيح الظلام، وخلفائه الكرام.

ولنقطع الكلام لله حامدين، ولآلائه شاكرين، وبالتقصير معترفين، ومن الخطايا مستغفرين، وعلى محمّد و آله مصلّين، والحمد لله وحده، والصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

وكتب مصنّفه المقداد بن عبد الله بن السيوريّ الأسديّ، ثامن شهر رمضان من سنة ثمانٍ وثمانمائة، ربِّ اختم بالخير يا كريم.

---

١ . الذاريات ٥٦.

الفهارس العامّة

فهرس الآيات القرآنيّة الشريفة

فهرس الأحاديث والروايات الشريفة

فهرس الأشعار

فهرس الطوائف والفِرق

فهرس الكتب المذكورة في المتن.

فهرس أعلام الكتاب

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنيّة الشريفة

«حرف الألف»

أُعِدّتْ لِلْمُتَّقِينَ ٢٠٧
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ١٥٧
أَفَمَن يَهْدِى إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أن يُتَّبَعَ ١٩٧
ألا إنّ أولياءَ اللهِ لاخَوْفٌ عَلَيهِم ولَاهُمْ يَحزَنُون ١٢٩
أَلَا للهِ الدِّينُ الخَالِصُ ١٢٢
الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِاللهِ ١٣٣
الذَّينَ آمَنُوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُم بِظُلْمٍ ٢١٩
الذَّينَ سَبَقت لَهُم مِنَّا الحُسْنى ١٣٨
النَّارُيُعْرَضُونَ عَلَيها غُدُوّاً وعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعةُ ٢٠٧
إنَّ أكرَمَكُم عِندَ اللهِ أتقاكُمْ ١٩٧
إنَّ الَّذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالحَاتِ ٢١٩
النَّبِيُّ أَولى بالمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ١٩٣
إنَّ رَسُولَكُمُ الَّذى أُرسِلَ إليكُم لَمَجنُون ١١٦
إِنَّمَا اللهُ إلهٌ وَاحد ١٣٥
إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَالسَّمٰوَاتِ ١٣٦
ألا تَسْتَمِعُون ١١٦
أُولَئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ ٢٢٠

أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۲۲۲
أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۱۲۸

«حرف التاء»

تَبارَكَ اسمُ ربّكَ ذِي الْجَلالِ والإكْرام ۷۹

«حرف الذال»

ذلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ ۱۲۹
ذلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۱۳۷

حرف الراء

رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۱۰٤
رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ۱۱٦
رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُما إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ۱۱٦
رَبُّكُم و رَبُّ آبائِكُمُ الأَوَّلِينَ ۱۱٦
رَضِيَ اللهُ عَنْهُم ورَضُوا عَنْهُ ۱۳٤

«حرف السين»

سَنُرِيهِم آياتِنا فِي الآفاقِ وفِي أَنْفُسِهِمْ ۱۲۸

«حرف العين»

عَسى أن يَبْعَثَكَ ربُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً ۲۱۷

«حرف الفاء»

فَأْتُوا بِسُورةٍ مِن مِثْلِه ۱۷۸

فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ١٧٨
فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ١٦٠
فإن استقر مكانه فسوف تراني ١٠٤
فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ١٠٤
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره........................ ٢١٧
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك ١٨٢

«حرف القاف»

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا .... ١١٨، ١٢٩

«حرف الكاف»

كل شيء هالك إلا وجهه .... ١٣٧، ٢٠٩
كل من عليها فان........................ ٢٠٩

«حرف اللام»

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار........................ ١٠١
لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ١٣٥

«حرف الواو»

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ٢١٨
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا........................ ١٢٧
وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها........................ ١٢٦
وأنفسنا وأنفسكم ١٩٧
وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض........................ ١٩٢
وإليه يرجع الأمر كله ١٣٧

وبَشِّرِ الَّذينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُم قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِم ٢٢٠
وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذينَ إذا أصابَتْهُم مُصِيبَةٌ ١٢٩
وبَلَوْناهُم بِالحَسَناتِ و السَّيِّئاتِ لَعَلَّهُم يَرجِعُونَ ١٦٠
وجَحَدُوا بِها واسْتَيْقَنَتْها أنفُسُهُمْ ٢١٩
وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ ١٠٤
وخاتَمَ النَّبِيّينَ ١٨٢
ورِضْوانٌ مِنَ اللهِ أكْبَرُ ٢٠٢
وضَرَبَ لَنا مَثَلاً ونَسِيَ خَلْقَهُ قالَ ٢٠٦
وكانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً ١٠١
وكُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ ١٩٠
ولَاتَجْعَلْ مَعَ اللهِ إلهاً آخَرَ ١٣٦
ولَاتَدْعُ مَعَ اللهِ إلهاً آخَرَ ١٣٦
ولايَرْضى لِعِبادِهِ الكُفْرَ ١٥٩
ولَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى ٢١٨
وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ ٢٢٠
ومَا أرسَلْناكَ إلّا كافّةً لِلنّاسِ بَشِيراً ونَذِيراً ١٨٢
ومَا أنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا ولَو كُنّا صادِقِينَ ٢١٩
ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ .... ١٥٧، ٢٢٣
ومَا خَلَقْنا السَّماءَ والأرْضَ ومَا بينَهُما باطِلاً ١٥٧
ومَا رَبُّ العالَمِينَ ١١٥
ومَا مِنْ دابَّةٍ فِي الأَرْضِ ولَاطائِرٍ يَطِيرُ بجناحيه ٢٢٠
ومَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إنَّ اللهَ بالِغُ أَمْرِهِ ١٣٣
ونَضَعُ المَوازِينَ القِسْطَ لِيومِ القِيامَةِ ٢١٧
ويَسْألُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ٢٠٥

«حرف الياء»

يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسولَ ١٩٠
يَدُ اللهِ فَوقَ أَيْدِيهِمْ ١٨١

فهرس الأحاديث والروايات الشريفة

إدّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي.................... ٢١٨

إذا بلغ الكلامُ إلى الله فأمسِكوا.................... ١٣٧

الفقرُ فَخْري وبه أفتخر.................... ١٢٤

أنت وليُّ كلّ مؤمن بعدي.................... ١٩١

إنّكم سَتَرون ربّكم يوم القيامة.................... ١٠٤

إنّه لَيُغان على قلبي وإني لَأستغفر الله.................... ١٢٣

إنّي تارك فيكم الثقلين.................... ١٩٣

سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين.................... ١٩١

قد أجبتُ دعاءك في إسماعيل.................... ١٩٢

لا تجتمع أُمّتي على خطأ.................... ١٨٨

لا نبيَّ بعدي.................... ١٨٢

ليس ذلك بعلم غيب، إنّما هو علم.................... ١٩٨

ما لعليّ ولِنعيمٍ يفنى ولذّة لاتبقى.................... ١٢٤

من أخلص لله أربعين صباحاً.................... ١٢٢

نعم، اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل.................... ١٩٢

نيّة المؤمن خير من عمله ١١٩
هذا خليفتي عليكم ١٩١
هم خلفائي يا جابر ١٩٠
وأيمُ الله ـ يميناً أستثني فيها بمشيئة الله ـ لَأروضنّ ١٢٣
يا عليّ إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى ١٩٨
يا من لايعلم ما هو إلّا هو ١١٥
يخرجون من النار وهم كالحُمم ٢١٣
يَرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه عَلَماً ١٩٨
يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش ١٩١
ينتصف للجمّاء من القرناء ٢٢١

فهرس الأشعار

أسامياً لم تزده معرفةً ٤٧
إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ١٠٧
إذا شئت أن تَحيا فَمُتْ عن علائق ١٢٥
وأين الثريّا مِن يد المتناول ٤٧
وتمّت له النُّعمى وذلّت له المُنى ٤٨

فهرس الطوائف والفرق

«حرف الألف»

الأئمّة الاثني عشر: ٢٧، ٣١، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٢
الأشـاعرة: ٧٣، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ١٨٣، ٢٠٨، ٢١٨
أصحاب الحديث: ١٧٢
الإماميّة: ٧، ٢٩، ١٠٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٦، ١٦٤، ١٧٤، ١٨٥، ١٩١، ٢٠٤
أهل البيت: ١٢، ٣٤، ١٩٣
أهل السنّة: ١٨٧
أهل العدل: ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩
الأوائل: ١٠٨

«حرف الباء»

البراهمة: ١٤٤
بني اسرائيل: ١٩٢، ١٩٨

«حرف الجيم»

الجمهور: ٧٧، ١٨٨، ١٩١

«حرف الحاء»

الحَشَويّة:١٧٢

الحكمـــاء: ٥٤، ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٣، ٨٥، ٩٠، ٩٨، ١٠٥، ١١٤، ١٤٢، ١٥٦، ١٥٧، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٥

«حرف الخاء»

الخوارج: ١٧٢، ١٨٣

«حرف الزاء»

الزيديّة: ٣١، ١٧٣، ١٨٧، ١٩٣

«حرف الصاد»

الصوفيّة: ٧٤

«حرف العين»

العدليّة: ١٤٤

«حرف الفاء»

الفقهاء: ٧، ١١، ١٢، ٢٣، ١٥٦، ١٥٧

الفلاسفة: ٧٣، ٨١، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٣، ٩٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ٢١٠

«حرف الكاف»

الكراميّة: ١١٠، ٢١٩

«حرف الميم»

المتكلّمون: ٨١، ٨٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٥، ١٦٤، ٢١٥

المجبّرة: ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٣

المجسّمة: ١٠٣

المسلمون: ٩٤، ١٠٥

المعتزلة: ٧٥، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٦، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٦، ١٦٤، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٣، ٢٠٤، ٢٠٨

الملاحدة: ١٠٩

«حرف النون»

النصارى: ٧٤

«حرف الواو»

الوعيديّة: ٢١٣، ٢١٤، ٢١٨، ٢١٩

«حرف الياء»

اليهود: ١٨١

فهرس كتب المتن

القرآن (الكتاب، التنزيل): ٧، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ١٠٤، ١٠٩، ١١٢، ١١٨، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٧، ٢١٨

الإنجيل: ٧٤

التوراة: ١٨١، ١٩٢

اللوامع الإلهيّة: ٢٢، ٢٦، ٢٩

تجريد الاعتقاد: ٢٢٢

فهرس أعلام الكتاب

«حرف الألف»

آدم عليه السلام: ١٧٣

إبراهيم عليه السلام: ١٧٧، ١٩٢، ٢٠٩

ابن مسعود: ١٩١

أبو الحسن الأشعريّ: ١٤٩، ١٥٠، ١٧٥

أبو الحسن البصريّ: ٩٧، ٩٩، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٨، ١٨٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٨

أبو عليّ الجبائيّ: ٢١٤

أبو الفضل مرتضى عليّ:٤٨

أبو القاسم البلخيّ: ١٥٨

أبو هاشم: ٩٧، ٢١٠

أبو الهُذَيل: ١٥٠

الأخطل: ١٠٧

أرسطو: ٦٩، ٢١٠

إسماعيل: ١٩٢

أفلاطون: ٦٩

الإمام (إمام الحرمين، الجوينيّ): ١٥١

«حرف الباء»

بشر المريسيّ: ١٥٠

البيضاويّ: ١٥٢

«حرف الجيم»

جابر الأنصاريّ: ١٩٠
جابر بن سَمُرة: ١٩١
الجاحظ: ١٨٣
جعفر بن محمّد (الصادق)عليه السلام: ١٨٩، ٢٠٦
جهم بن صفوان: ١٠٩، ١٤٧

«حرف الحاء»

الحسن (بن عليّ بن أبي طالب)عليه السلام: ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
الحسن بن عليّ (العسكريّ)عليه السلام: ١٨٩، ١٩٤
الحسنين: ١٥، ١٨٧
الحسين عليه السلام: ١٨٩، ١٩٠، ١٩١

«حرف الخاء»

الخضر عليه السلام: ١٩٦
خواجة نصير الدين الطوسيّ (محمّد): ١٥، ٢٢، ٣١

«حرف الدال»

الدجّال: ١٩٦

«حرف الراء»

الراونديّ: ١٧، ١٣، ٢٠٣

«حرف السين»

السامرّي: ١٩٦
سلمان فارسي: ١٩٢

«حرف العين»

العبّاس (بن عبد المطّلب) : ١٩٢
عبد الله (بن عبد المطّلب) : ١٧٧، ١٨٠
عبد المطّلب: ١٧٧
العلّامة القاشيّ: ٦٠
عليّ عليه السلام: ١٢٣، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٨
عليّ بن الحسين (زين العابدين عليه السلام) : ١٨٩
عليّ بن محمّد (الهادي) عليه السلام: ١٨٩
عليّ بن مرتضى العلويّ الحسينيّ الآويّ: ٤٧
عليّ بن موسى (الرضا) عليه السلام : ١٨٩

«حرف الفاء»

فرعون: ١١٥، ١٧٧
فيثاغورث: ١٢٥

«حرف القاف»

القاضي (الباقلّانـيّ) : ١٥٠

«حرف الكاف»

الكعبي: ١٨٣

«حرف الميم»

محمّـد صلى الله عليه وآله : ٤٥، ١١٥، ١٢٣، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٧، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٣

محمّد بن الحسن (المهديّ) عجّل الله تعالى فَرجَه: ١٨٩، ١٩٣

محمّد بن الحسن (أبو خواجة نصيرالدين): ٤٦

محمّد بن عليّ (الباقر) عليه السلام : ١٨٩،

محمّد بن عليّ (الجواد) عليه السلام : ١٨٩

محمّد بن عليّ الجرجانيّ (الاسترآباديّ) : ٢٢، ٣١، ٤٦

محمود الخوارزميّ: ٩٧

مسروق: ١٩١

المسيح عليه السلام: ٧٤

مسيلمة (الكذّاب): ١٧٧

المفيد: ١٩٨

المقداد بن عبد الله السيوريّ الأسديّ: ٢١، ٢٣، ٢٢٣

موسى عليه السلام: ١٠٤، ١١٦

موسى بن جعفر عليه السلام: ١٨٩

«حرف النون»

النبيّ صلى الله عليه وآله يراجع: محمّد صلى الله عليه وآله
النَّظّام: ١٨٨، ٢٠٣
نوح عليه السلام: ١٩٦

فهرس موضوعات الكتاب

المدخل ٣
ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسيّ ٥
ترجمة الفاضل المقداد ١٩
التعريف بالكتاب ٣١
النُسَخ المعتمدة في تحقيق الكتاب ٣٣
مقدّمة المؤلف ٤٥
الرسالة مرتّبة على أربعة فصول ٤٩

«الفصل الأوّل في التوحيد»

الوجود ضروريّ ٥٣
الوجود لايحتاج إلى تعريف ٥٥
تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ٥٧
خواصّ الممكن ٥٨
إثبات الواجب ٥٩
الواجب يمتنع عليه العدم ٦٢

الواجب ما عداه صادر عنه ٦٣
الواجب ليس بمتكثّر ٦٤
الواجب واحد شخصيّ ٦٧
الواجب ليس بمتحيّز ولا عرض ٦٩
الواجب لايشار إليه بالحسّ ٧١
الواجب لايحلّ في شيء ولايحلّ فيه شيء ٧٢
الواجب لايتّحد بشيء ٧٤
الواجب يستحيل عليه الألم واللذّة ٧٥
الواجب لا ضدّ له ولا ندّ له ٧٦
الواجب ما سواه مُحدَث ٧٩
إبطال القول بقِدَم العالم ٨١
الواجب قادر مختار ٨٢
ردّ القول بأنّ الله فاعل موجب ٨٤
نقض قول الفلاسفة بأنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ٨٦
الواجب تعالى عالم بكلّ معلوم ٩١
نقض قول الفلاسفة بأنّ الله لا يعلم الجزئيّ الزمانيّ ٩٣
الواجب تعالى حيّ ٩٨
الواجب تعالى مزيد، مدرك، سميع وبصير ٩٩
الواجب تعالى ليس بمرئيّ ١٠٢
الواجب تعالى متكلّم ١٠٥
أسماء الله تعالى وأقسامها ١٠٧

المقدَّر للأنام من معرفة الله صفاته لا ذاته ١١٣
طريق الأولياء في معرفه الله تعالى «السلوك» ١١٧
الأُولى: مبدأ الحركة وشرائطها ١١٧
الإيمان ومراتبه ١١٨
الثبات ١١٨
النيّة ١١٨
الثانية: إزالة العلائق و قطع الموانع ١٢٢
التوبة وأقسامها ١٢٢
الزهد ١٢٣
الفقر والمراد منه ١٢٤
المحاسبة ١٢٦
التقوى ١٢٦
الثالثة: فيما يلحق السالك في سلوكه ١٢٧
الخلوة ١٢٧
التفكّر ١٢٧
الخوف والحزن ١٢٨
الرجاء ١٢٩
الصبر ١٢٩
الشكر ١٣٠
الرابعة: فيما يقارن السالك ١٣٠
الإرادة ١٣٠

الشوق ١٣١
المحبّة ١٣١
المعرفة ١٣١
اليقين ١٣٢
السكون ١٣٣
الخامسة: في الأحوال السانحة للسالك بعد وصوله ١٣٣
التوكّل ١٣٣
الرضا ١٣٤
التسليم ١٣٥
التوحيد ١٣٥
الاتّحاد ١٣٦
الوحدة ١٣٦

«الفصل الثاني في العدل»

تعريف الفعل وتقسيمه إلى الحسَن والقبيح ١٤١
تعريف الحُسْن والقبح العقليّين ١٤٣
ردّ من أنكر الحسن والقبح العقليّين ١٤٣
ضروريّة الحكم بالحسن والقبح العقليّين ١٤٥
الواجب تعالى لايفعل القبيح ولا يخلّ بواجب ١٤٦
أفعال العبيد صادرة عن اختيار ١٤٧
ما أثبته الأشعريّ وسمّاه كسباً غير معقول ١٤٩
شُبَه المجبِّرة على الاختيار وجوابها ١٥٢

الفارق بين فعل العبد و فعل الله ١٥٥
أفعال الله معلّلة بالأغراض ١٥٦
إنّ الله لايفعل القبيح ولايريده ١٥٨
معنى كونه تعالى خالق الخير والشرّ ١٥٩
التكليف ومعناه والغرض منه ١٦٠
اللطف و معناه ١٦٣

«الفصل الثالث في النبوّة والإمامة»

بعثة الرسل واجبة ١٦٩
الرسل معصومون ١٧١
تعريف المعجز و وجوب صدوره عن الرسل ١٧٥
سيّدنا محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله نبيّ حقّ ١٧٧
علّة إعجاز القرآن ١٧٨
وجوب تصديق كلّ ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله ١٨٠
شريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع الشرائع ١٨٠
شريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله باقية ببقاء الدنيا ١٨٠
تعريف الإمامة ١٨٣
وجوب نصب الإمام على الله ١٨٣
وجوب عصمة الإمام ١٨٥
لزوم وحدة الإمام في زمان واحد ١٨٦
الطريق إلى تعيين الإمام ١٨٦
ملاك حُجّيّة الإجماع ١٨٨

إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام ١٨٩
الدليل على إمامة الأئمّة من الكتاب والسُّنّة ١٩٠
سبب حرمان الخلق عن إمام الزمان عليه السلام ١٩٣
الأنبياء والأئمّة أفضل من كلّ أحد ١٩٦
نبيّنا صلى الله عليه وآله أفضل من الأئمّة عليهم السلام ١٩٧

«الفصل الرابع في المعاد»

إثبات المعاد ٢٠١
تعريف الإنسان ٢٠٢
إمكان حشر الأجساد ٢٠٥
الأنبياء أخبروا بحشر الأجساد ٢٠٦
إعادة المعدوم مُحال ٢٠٧
الفناء والعدم كناية عن تفرّق الأجزاء ٢٠٩
إبطال قول الفلاسفة بأنّ حشر الأجساد مُحال ٢١٠
الثواب والعقاب ٢١١
الإحباط والموارنة وبطلانهما ٢١٤
المراد من الميزان ٢١٧
الشفاعة ٢١٧
معنى الإيمان ٢١٨
أهل الكبائر مؤمنون ٢٢٠
الوحوش تُحشَر ٢٢٠
معنى الحساب ٢٢٢
ختم و نصيحة ٢٢٢
الفهارس العامة ٢٢٥٥